HANS URS
VON BALTHASAR

LA GLORIA DEL SEÑOR

UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

VI: TEOLOGÍA: LA ANTIGUA ALIANZA

IGNATIUS

Índice

Introducción
I. LA GLORIA DE DIOS Y EL HOMBRE
A. GLORIA
1. Dialéctica de la manifestación sensorial
2. El yo divino
3. Liturgia cósmica
B. LA IMAGEN
1. La imagen como estado de suspensión de la criatura
2. La Imagen: Ser un mundo ante Dios
C. GRACIA Y PACTO
1. Gloria de hormigón
2. Dios deja espacio a su pueblo
3. Existencia fuera de uno mismo
II. LA ESCALERA DE LA OBEDIENCIA
A. EL PACTO ROTO
1. Pecado y maldición
2. El Seol y la movilidad de Dios
B. LA OBEDIENCIA DE LOS PROFETAS
1. Abraham, Moisés, Saúl
2. Profecía temprana
3. Amós y Oseas
4. Isaías
5. Jeremías
6. Ezequiel
7. Liturgias de lamento
8. Empleo
9. Deutero-Isaías
III. EL LARGO CREPÚSCULO
A. THEOLOGIA GLORIAE
1. Gloria por delante
2. Gloria en lo alto
3. Gloria anticipada
B. EL PRESENTE SIN GLORIA
1. El tiempo vacío
2. El acto de habla
3. El acontecimiento sangriento
C. ARGUMENTUM EX PROPHETIA

CONCLUSIÓN

Hans Urs von Balthasar

LA GLORIA DEL SEÑOR:
UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

Por Hans Urs von Balthasar

VOLÚMENES DE LA OBRA COMPLETA
Editado por Joseph Fessio, S.J., y John Riches

1. *Ver la forma*
2. *Estudios de estilo teológico: Estilos clericales*
3. *Estudios de estilo teológico: Estilos laicos*
4. *El ámbito de la metafísica en la Antigüedad*
5. *El ámbito de la metafísica en la Edad Moderna*
6. *Teología: La Antigua Alianza*
7. *Teología: La Nueva Alianza*

Los editores agradecen el apoyo de la Fundación Pro Helvetia en la preparación de la traducción al inglés.

LA GLORIA DEL SEÑOR

UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

POR

HANS URS VON BALTHASAR

VOLUMEN VI: TEOLOGÍA: LA ANTIGUA ALIANZA

Traducido por Brian McNeil C.R.V.
y Erasmo Leiva-Merikakis
Editado por John Riches

IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO

Copyright © T&T Clark, 1991
Primera publicación 1991
T&T Clark, 59 George Street, Edimburgo EH2 2LQ, Escocia
T&T Clark es un sello editorial de HarperCollins *Publishers*

Traducción inglesa autorizada de
Herrlichkeit: Eine theologische, Asthetik, Band III, 2. *Theologie*, Teil I:
Theologie, Teil I: *Alter Bund*
Copyright © Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, así como su almacenamiento en un sistema de recuperación de datos o su transmisión por cualquier forma o medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin la autorización previa de T&T Clark.

Esta edición ha sido publicada bajo licencia de T&T Clark por Ignatius Press, San Francisco
ISBN 978-0-89870-248-4
Número de control 82-23552 de la Biblioteca del Congreso
Compuesto en tipo Bembo por Beljan, Ltd., Dexter, Michigan
Impreso en los Estados Unidos de América

CONTENIDO

VOLUMEN VI:
TEOLOGÍA: LA ANTIGUA ALIANZA

Introducción

I. LA GLORIA DE DIOS Y EL HOMBRE

A. GLORIA

1. Dialéctica de la manifestación sensorial

a. Apariencia, Kabod

b. Saber y no saber

c. Ver y no ver

d. Forma y no forma

e. Oscuridad deslumbrante

f. Morada y Evento

g. Dialéctica del fuego

2. El yo divino

a. Integración

b. Potencia

c. Palabra

d. Santidad y Nombre

e. Cara

3. Liturgia cósmica

B. LA IMAGEN

1. La imagen como estado de suspensión de la criatura

a. La figura de las manos de Dios

b. Coronado de gloria

c. La suspensión de la imagen

2. La Imagen: Ser un mundo ante Dios

a. Un cuaderno de bocetos

b. El Gran Teatro del Mundo

c. El esplendor del poder

d. Sabiduría de la vida

e. Eros y belleza mundana

f. El baile final del mundo

C. GRACIA Y PACTO

1. Gloria de hormigón

2. Dios deja espacio a su pueblo

a. Berith: Pacto

b. Chesed, Chen, Rachamin: Bondad, Favor, Misericordia

c. Sedek, Sedaka: La conducta correcta en la fidelidad

d. Mishpat: Derecho que entra en vigor como salvación

e. Emeth, Emuna: Excelencia probada

f. Shalom: Reino pacificado de salvación

3. Existencia fuera de uno mismo

a. Una morada en la vida de Dios

b. Contemporaneidad

c. Avanzar y retroceder

d. Integración de la glorificación

II. LA ESCALERA DE LA OBEDIENCIA

A. EL PACTO ROTO

1. Pecado y maldición

2. El Seol y la movilidad de Dios

B. LA OBEDIENCIA DE LOS PROFETAS

1. Abraham, Moisés, Saúl

2. Profecía temprana

3. Amós y Oseas

4. Isaías

5. Jeremías

6. Ezequiel

7. Liturgias de lamento

8. Empleo

9. Deutero-Isaías

III. EL LARGO CREPÚSCULO

A. THEOLOGIA GLORIAE

1. Gloria por delante

a. La gloriosa imagen de Jerusalén

b. Esperanza mesiánica

c. Pobre ante Dios

2. Gloria en lo alto

a. Daniel

b. En el Trono de gloria

c. Énfasis en el hombre

d. La barrera del juicio

3. Gloria anticipada

a. Éxito y peligro de la literatura sapiencial.

b. Ben Sirach

c. El Libro de la Sabiduría

B. EL PRESENTE SIN GLORIA

1. El tiempo vacío

2. El acto de habla

3. El acontecimiento sangriento

C. ARGUMENTUM EX PROPHETIA

CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

1. TRANSICIÓN AL TEMA FINAL

Con este volumen conclusivo, en tres partes, llegamos al lugar hacia el que ha tendido toda la obra: a la teología de la gloria del Dios vivo, que "de muchas y diversas maneras habló antiguamente a nuestros padres por los profetas" y "en estos últimos días nos habla por el Hijo, ... el esplendor de su gloria y el sello mismo de su naturaleza" (Heb 1,1ss.). El presente volumen, por tanto, se remonta directamente al primer volumen que, a modo de introducción, esbozaba una estética teológica como *aisthēsis-un* "contemplar" la gloria que se revela. Desde el principio insistimos en el carácter preliminar de ese primer volumen, porque el acto teológico está configurado por su contenido, al que sólo llega en un acto de trascendencia. Este trascender se da no sólo en el sentido filosófico general que se aplica a toda forma de conocer, sino en el sentido específicamente teológico según el cual todo acto de "contemplar" al Dios vivo presupone un "transporte" de la criatura más allá de sí misma y de sus facultades cognoscitivas naturales. Para la criatura, ese transporte lleva el nombre de "gracia", que le permite soportar el esplendor de la gloria del Señor que se le revela.

Si en lugar de "la gloria del Señor" dijéramos "la divinidad de Dios", entonces sería evidente que nada puede ser objeto formal de la percepción de la revelación por parte del creyente, excepto Dios, *en* cuanto que es *Dios* y no, por ejemplo, en cuanto que es el horizonte del origen y de la meta del mundo, ya que a este respecto Dios es objeto de la filosofía o de la "teología natural".[1] Resulta evidente, por tanto, que a pesar de que Dios se sirve de apariencias creaturales para hablar y actuar a lo largo de la Sagrada Escritura, de lo que se trata esencialmente es únicamente del encuentro del hombre con la divinidad o gloria de Dios. A este respecto podemos estar de acuerdo con Oetinger cuando dice: "La gloria de Dios constituye no sólo el contenido principal, sino también el carácter formal fundacional de la Escritura.[2] Esta gloria (*Herrlichkeit*) de Dios -su sublimidad (*Hehrsein*) y señorío (*Herrsein*), que actúan soberanamente tanto en sí mismo como en su autorrevelación- es (a partir de todas las analogías de ser

que sin duda existen entre Dios y sus criaturas, y también a partir de los múltiples modos en que la gracia capacita a la criatura para ser capaz en absoluto de enfrentarse a esta gloria) precisamente lo que constituye la propiedad distintiva de Dios, lo que por toda la eternidad le distingue de todo lo que no es Dios; Esta es su "totalidad-otra", que sólo puede comunicar de tal modo que, aun siendo comunicada, siga siendo suya y sólo suya: ἀμεθέκτως μετέχεται.[3] En un sentido bíblico esto significa que, cuanto más profundamente se le permita a una criatura encontrar la gloria de Dios, más anhelará esta criatura ensalzar esta gloria como exaltada sobre sí misma y sobre toda la creación. Así es María en su Magnificat. Cuanto más profundamente se le permita a una criatura penetrar en el ámbito abierto de Dios, más comprenderá que la gracia es gracia. Y cuanto más profundamente alcance una comprensión real y consciente de la divinidad de Dios, más claramente se dará cuenta de que el amor de Dios trasciende toda comprensión: γνῶναι τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην-'conocer el amor que sobrepasa todo conocimiento' (Ef 3.19). *Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei et in explicandis operibus misericordiae ejus imparem se semper inveniat.*[4]

No se puede eludir esta paradoja, que comienza con la autocomunicación del Todo Otro y termina con la acción de gracias de la criatura superada. Si, so pretexto de que la paradoja de Dios es demasiado escarpada para él y también demasiado infructuosa por insoluble, un cristiano se apartara de ella y buscara su supuesta salvación dirigiéndose exclusivamente a sus semejantes (¡al fin y al cabo, la misión de Cristo le ha dirigido hacia las criaturas!), tal cristiano, para sí mismo, ya habría salido del ámbito propio de la revelación. Un cristiano sólo se encuentra con su prójimo en sentido cristiano cuando ha experimentado en el "temor de Dios" algo de la medida totalmente distinta del amor del Señor Dios y entonces intenta amar a su prójimo con toda humildad según esta medida inalcanzable. Las relaciones entre los hombres se establecen ya como tales en el plano "dialógico", puesto que los hombres comulgan entre sí en virtud de su naturaleza común.

La relación de Dios con el mundo, sin embargo, no puede presuponer tal comunión previa, pues incluso el mundo creado, en su no-necesidad, remite a un abismo de señorío libre y soberano. Cualquier filosofía que no quisiera, o que ya no quisiera, insistir en esta experiencia, caería con razón víctima de la crítica de Karl Barth. Si Dios habla su palabra a los hombres creados, seguramente es

porque les ha dado un entendimiento que, con la gracia de Dios, puede realizar el acto de oír y comprender. Pero si es realmente *la* palabra y la autocomunicación de Dios lo que han de oír y comprender, entonces esto no puede ocurrir seguramente sobre la base de un conocimiento previo neutral acerca de lo que significan las "palabras" o lo que es la "verdad". Tal encuentro con Dios no puede tener lugar en un plano dialógico abierto de antemano; sólo puede ocurrir en virtud de un sentimiento primario de sobrecogimiento por el presupuesto no dialógico del diálogo iniciado, a saber, la divinidad o gloria de Dios. Si no se produjera esta conmoción, toda la conversación descansaría sobre un fundamento de falsedad. En la medida en que Dios envía su palabra con omnipotencia, esta palabra tiene el poder de tomar para sí y retener a la persona a la que ha golpeado: su creaturalidad tiembla hasta sus cimientos y, tan amenazada, querría huir del lugar con los ojos cerrados. Pero la palabra tiene el poder de llevarle a dar la respuesta que exige la obediencia. Sin embargo, nunca puede ahorrarse el primer impacto de la divinidad, un choque que luego penetrará y afectará a todos los discursos y respuestas sucesivos. Uno puede hacerse familiar de Dios, pero nunca puede acostumbrarse a él. El temor del Señor es el principio de la sabiduría", pero también: "Temer al Señor es la medida plena de la sabiduría" y su "corona" (Eclo 1,14.16.18). Por eso no sirve delimitar el objeto de la teología con el concepto de 'misterios', como si formalmente consistiera en 'verdades' que están más allá del conocimiento de la mente humana y que, por lo tanto, deben ser creídas, para luego ser comprendidas en alguna medida como 'un orden magnífico, un mundo celestial superior... Lo que está en juego aquí no son principalmente verdades, sino el Dios vivo en su gloria; Él mismo es toda la verdad, y Él basta.

Es significativo que, en lugares decisivos de la Escritura, la "gloria" (*kabod*) de Dios se manifieste *antes de* que se escuche su palabra. Es el caso de la gran epifanía en el Sinaí, de la visión en la zarza ardiente, de las visiones por las que Isaías y Ezequiel recibieron su vocación, de las visiones en el Tabor y en Damasco y, finalmente, de la aparición del Hijo del hombre al comienzo del Apocalipsis. El hecho de que la gloria de Dios se manifieste al principio sin palabras aclara de dónde procede y los consiguientes caminos que deberá seguir la palabra de Dios. Tal gloria sin palabras es, en efecto, la aparición de Aquel que, en su total diferencia, debe ser percibido en su realidad y verdad antes de que su discurso pueda ser escuchado. Con respecto a la palabra, el

hombre siempre cree tener un cierto conocimiento previo de ella, derivado de la esfera dialógica. Pero, ante la aparición de la gloria de Dios, "Moisés cae de rodillas e inclina el rostro hacia la tierra" (Ex 34,8), Elías se cubre el rostro (1 Re 19,13), Isaías se considera perdido (Is 6,5), Ezequiel cae con el rostro en tierra (Ez 1,28), Daniel se oprime en espíritu (7,15) y se hunde en la sordera (7,15).15) y se desmaya con el rostro en tierra (10.9), los Apóstoles en el Tabor están "fuera de sí" (Mc 9.6), "somnolientos" (Lc 9.32), con gran temor (Mt 17.6) al verla; Pablo es arrojado al suelo y cegado (Hch 9.4, 9), y Juan cae como muerto a los pies del Señor que se aparece (Ap 1.17). La criatura experimenta su límite y en su finitud sufre una muerte; de ahí el dicho que atraviesa la Escritura: un hombre no puede ver a Dios y seguir vivo (Ex 19,21; 33,20; Lev 16,2; Nm 4,20; Jg 6,22; Is 6,5). Pero cuando ocurre, el acontecimiento es acogido con asombro casi incrédulo (Gn 32,31; Dt 5,24) como una gracia única (Ex 24,10s; Nm 12,7s; Dt 34,10). Desde su muerte, el hombre es puesto de nuevo en pie por el mismo espíritu de Dios (Ez 2,2); el hombre se encuentra con la palabra de Dios no por su propia fuerza, sino por la fuerza de la gracia de Dios. Las escenas bíblicas que hemos enumerado muestran sólo a modo de ejemplo lo que vale para todo oyente de la palabra de Dios: percibe a Dios siendo transportado fuera de sí mismo; oye y capta a Dios en Dios y por Dios. Todo lo que sucede en el ámbito de la revelación del Dios vivo tiene lugar en un campo abierto por Dios y accesible al hombre más allá de las pretensiones de su mera "naturaleza". Sólo allí donde Dios quiere establecer su morada con el pueblo elegido -por tanto, sólo en un lugar que pertenece a Dios- se hace posible una relación de alianza, una existencia según las instrucciones de Dios (*torah*), una santidad dentro del espacio de la propia santidad de Dios. Y, en las grandes vidas ejemplares, la investidura con una misión sigue en cada caso inmediatamente a la visión de la gloria de Dios: Moisés, Elías, los Profetas bíblicos y Pablo son hombres expropiados a raíz de sus visiones; son hombres reclutados para la obediencia total, instrumentos de la palabra y de la acción de Dios. En un sentido secundario, como veremos, incluso toda la institución litúrgica y sacral de los escritos sacerdotales puede remontarse a la epifanía de la gloria en el Horeb; pero, precisamente en virtud de esta institución, que representa perennemente la realidad de la Alianza, Israel puede vivir como el pueblo que ha sido elegido por Dios de entre todos los demás pueblos y ha sido conducido más allá de sí mismo e introducido en la esfera de Dios.

Sin embargo, incluso antes de dirigirse al hombre o de concederle cualquier gracia, promesa o exigencia, la aparición del Sujeto absoluto nunca es abstracta o carente de relación con la parte o partes humanas implicadas. La gloria del Dios que se revela revela siempre también su santidad (como queramos definirla) y, por tanto, revela también la plena impiedad de quien la contempla: ¡Ay de mí! Porque soy un hombre de labios impuros" (Is 6,5). Al ver esto, Simón Pedro cayó de rodillas ante Jesús, diciendo: "Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador" (Lc 5,8). Para Pablo la voz sale inmediatamente de la luz cegadora: '¿Por qué me persigues? Te duele dar coces contra el aguijón' (Hch 26,14). Ezequiel ve la gloria ya en los colores del juicio, y Daniel igualmente (Dan 7.9s.), y el Hijo del Hombre glorificado visto por Juan tiene también la figura de un juez (Ap 1.13-16). No es posible gozar de una contemplación estética reposada de la gloria divina, una contemplación que considerase a Dios "en sí mismo" y pudiese así prescindir de la oposición entre la santidad de Dios y la impureza del mundo, de la que el contemplador es el exponente matemático, por así decirlo. La gloria es la señorialidad intrusa de quien viene a enfrentarse con el mundo, juzgándolo y agraciándolo a la vez. Esto es lo que distingue la realidad bíblica de las epifanías de los dioses fuera de la Biblia.

2. LOS TEMAS DE LA ESTÉTICA BÍBLICA

Si nuestro pensamiento quiere ser obediente a la revelación bíblica, no intentaremos en modo alguno separar el tema de la gloria del contexto de la revelación por el que estudiamos el tema en primer lugar; y, en cualquier caso, se trata de un contexto que, en todas sus fases y aspectos, está coloreado por la gloria emergente del Señor. Otros temas que se presentan simultánea y posteriormente al tema de la gloria (y de los que también tendremos que hablar) no pueden en modo alguno aislarse de esta gloria, para ser tratados en otro lugar. Esto se aplica incluso a los temas que ocupan una esfera relativamente autónoma. Ningún tema de la revelación puede aislarse del ámbito de la estética teológica. Y si otros temas del Antiguo Testamento parecen gozar en un primer momento de cierta independencia junto al tema de la gloria (por ejemplo, el tema de la creación, de la vida en el mundo, del hombre, y, además, el tema de la erección de un orden válido entre Dios y la criatura, a partir de la iniciativa de Dios), aun así estos conjuntos de temas nunca pueden, para el pensador bíblico,

distanciarse del ámbito del señorío de Dios (*Herrschaft*) ni, por tanto, de la gloria de Dios (*Herrlichkeit*). De hecho, el desarrollo histórico de la revelación muestra que todos estos temas están cada vez más estrechamente entrelazados, hasta el punto de hacerse inextricables.

Un segundo tema de la estética teológica sería, por tanto, el tema de la pareja creatural de Dios, a la que desde las primeras páginas de la Escritura se hace referencia como su "imagen y semejanza". Ahora bien, el tema de la "imagen" es evidentemente algo nuevo, distinto del tema de la "gloria"; sin embargo, la relación entre ambos es desde el principio inequívoca. En primer lugar, pertenece a la señorialidad de Dios el poder poner una imagen de sí mismo frente a sí mismo. En segundo lugar, para que esta imagen se parezca a su arquetipo, es necesario que le sean intrínsecamente propios ciertos rasgos de gloria (Sal 8). Y, por último, todo el movimiento de la revelación tiene como meta hacer coincidir imagen y gloria en Jesucristo.

Así, a la tensión primaria entre "esplendor" y "forma "6 propia de una estética del mundo interior, corresponde en el más alto nivel bíblico una tensión entre la gloria "sin forma" (Dt 4.12) y su imagen bien formada. Al final, esta última imagen se convierte de tal manera en el recipiente de la divinidad que puede hacer que "toda la plenitud" del Dios que está por encima de todas las formas habite "corporalmente" en sí misma, expresándola al mismo tiempo (Col 2,9). La cuestión fundamental de la estética -la relativa a la medida y lo sin medida- deberá aclararse aquí de manera arquetípica.

Un tercer grupo de temas se refiere a la obra que Dios ha querido establecer entre Él y su imagen: es todo el ámbito delimitado por conceptos como gracia, alianza y justificación. De la gloria en el Sinaí surgen inmediatamente las "Diez Palabras" (Dt 4,13; 5,22) que, como tales, son una gracia exaltadísima. Porque estas palabras son la proclamación de la carta que hace posible que el pueblo habite en el reino de Dios y que Dios habite en el reino del pueblo. Son una instrucción de cómo debe configurarse la vida humana para ser considerada "justa" y "piadosa" en el sentido de Dios y para que Dios la considere aceptable y permisible, y esto más allá del abismo que divide las normas y pretensiones divinas de las del mundo interior e incluso de las pecaminosas. Pero hay un misterio final de la revelación bíblica que también tendrá que ser la cuestión final de una estética teológica: se trata de la cuestión de cómo es posible que el orden transitorio y constantemente fallido de la existencia mortal sea capaz de perdurar frente al orden absoluto e inamovible, la cuestión de qué

curso han de tomar las cosas para que la indulgencia y condescendencia aparentemente necesarias y extremas de Dios -por las que lo torcido en el hombre se *considera* realmente recto y se imputa al hombre injusto una justicia válida ante Dios- coincidan con una justicia ontológica *real*. Sólo la Nueva Alianza podrá arrojar plena luz precisamente sobre este grupo de cuestiones, ya que es en el Nuevo Testamento donde la Imagen de Dios se hace una con la Palabra de Dios y donde, por tanto, la misma Imagen de Dios se convierte en la Alianza subsistente (Heb 9,14s.) y, por tanto, también en la gracia subsistente (2 Cor 8,9) y en la justicia divina (1 Cor 1,30). Pero la cuestión surge en el designio de Dios desde el principio, y recibe un profundo desarrollo ya en la historia de la Antigua Alianza.

Estos tres temas y su elaboración, sin embargo, todavía no ponen de manifiesto el factor decisivo. Detenerse aquí significaría quizás no haber superado finalmente el ámbito de las analogías míticas con la gloria de Dios en la Biblia. Cuando junto a la gloria de Dios aparece su santidad y el hombre pecador cae al suelo, sólo entonces se pone de manifiesto la contradicción entre la luz y las tinieblas, la santidad y el pecado, y se inicia el *drama* que -más allá de todos los paralelismos míticos de deidades que luchan con las fuerzas del abismo- ha de conducir a la reconciliación y la redención del mundo. La derrota exterior de los enemigos de Dios, con la que también contó durante mucho tiempo el antiguo Israel, se vio que no lograba nada en lo que se refería a las oposiciones espirituales más interiores. Ninguna gloria de los dioses tiene como opuesto lo que se llama "pecado" en el sentido bíblico; y sólo la gloria del Dios vivo, que carece de toda analogía, puede, por sus "obras salvajemente extrañas y asombrosas" (Is 28,21), poner fin a esa oscuridad que al principio parecía poner un límite a la extensión del señorío de la gloria de Dios. Y es sobre todo en el tiempo de la profecía clásica y en el crisol del Exilio, cuando Israel, a través de su experiencia de sufrimiento, tomará conciencia de este drama interior y oculto, tan profundamente consciente de él, de hecho, que alcanza ya el umbral de la Nueva Alianza en lo que se refiere al contenido de su fe.

Desarrollar todo esto con igual minuciosidad supondría construir una teología completa del Antiguo y del Nuevo Testamento, algo imposible dentro de los límites de esta obra. Por lo tanto, el concepto de gloria permanecerá en primer plano, y los otros dos ámbitos se considerarán y presentarán desde esta perspectiva. Sin embargo, ni siquiera en esto se pretende un estudio crítico sobre el significado y el

desarrollo del concepto de *kabod*, sino más bien una mirada a la realidad a la que apunta esta palabra en el Antiguo Testamento, y esta realidad no se limita a la aparición real de la palabra (y ciertamente no a su sentido en los escritos sacerdotales). Esto mismo es intensamente tratado ya por J y E, y mucho más tarde, cuando la Septuaginta traduzca *kabod* por δόξα, conservará el contenido mucho más rico de su significado. El Nuevo Testamento multiplicará aún más las formas de expresión de "gloria". Pero ya las transformaciones veterotestamentarias de *kabod* y δόξα son tan ricas y problemáticas que estudiándolas podremos discernir las grandes articulaciones de la historia de la revelación.

3. LA GLORIA COMO TEMA BÍBLICO CONSTANTE

La transformación de la idea de la gloria divina, que va desde el Pentateuco hasta los escritos joánicos, es notablemente grande, y sin embargo los pasos intermedios están tan interconectados y apuntan tan claramente los unos a los otros que en su misma variedad estas fases constituyen un todo, cuyas partes se apoyan y fundamentan mutuamente. Si se tomara la epifanía del Sinaí sólo en sí misma, a la vista de las diversas versiones, se estaría tentado de considerar todo el fenómeno como una composición contradictoria que sería mejor diseccionar en imágenes heterogéneas de teofanías míticas; por sí solas, sin embargo, estas imágenes apenas nos permitirían vislumbrar lo que realmente ocurrió en la Montaña de Dios, y esto incluso suponiendo que en primer lugar ocurriera algo que pudiera experimentarse como una teofanía. Pero entonces tenemos el regreso de Elías a Horeb y la misteriosa teofanía que se nos presenta a la vez como oposición y continuación de aquel primer acontecimiento y a la que no podemos negar un núcleo histórico. Ambos acontecimientos, a su vez, se presuponen como trasfondo de aquel suceso que los Apóstoles relatan como la transfiguración de Cristo en el Tabor, y lo relatan de un modo que difícilmente podemos descartar como un mero arreglo teológico: el esplendor luminoso y la nube se ven de nuevo (como se verán también en la Ascensión), y también se oye la voz que resuena desde la nube. Moisés y Elías hablan con el Señor de su misión final y del sellado de la alianza con su Pasión. Y precisamente en el momento culminante de la Pasión se oscurece el sol y tiembla la tierra, y nos enfrentamos de nuevo a la oscuridad divina que se había experimentado cuando se había sellado la alianza en la montaña de

Dios en el desierto. Las visiones de gloria de los profetas comienzan de algún modo sin una tradición previa; esto es cierto en el caso de Miqueas ben Imla y especialmente en el de Isaías. Ya en Ezequiel, sin embargo, y más aún en Habacuc, hay referencias retrospectivas inconfundibles no sólo a la experiencia de Isaías, sino también a las teofanías del Pentateuco y, por extraño que parezca, incluso a la gloria divina que se supone se manifestó en la construcción del templo de Salomón (que corresponde precisamente a la representación del Éxodo en P) y que tantos querrían descartar por no ser más que ornamentación literaria. En el capítulo séptimo de Daniel, que sin duda se basa en una visión auténtica, se abren de nuevo nuevos caminos, que conducen directamente tanto a las visiones de Esteban y de Pablo en Damasco como a las apariciones del Apocalipsis. Ante el Sanedrín, además, Jesús mismo se refiere a la gloria vista por Daniel y la reivindica él mismo. Otra línea, que presupone tanto el Éxodo como la visión de Isaías, conduce, en parte ya en Ezequiel y más marcadamente en el Deutero-Isaías y en la profecía post-exílica, a la espera escatológica de la gloria de Dios, y ésta es igualmente retomada por Jesús y entendida en los escritos de los Apóstoles como la esperanza de la Iglesia. El reposo de la gloria de Dios sobre la tienda, y al parecer también sobre el templo en la fiesta de su consagración, se convierte en ocasión para que los Salmos hablen de que esta gloria puede verse partiendo de Sión y extendiéndose luego por toda la tierra (esto se subraya también en la visión de Isaías), e incluso por todo el cosmos (Sal 19,1). Los Salmos y los Profetas desarrollan, además, todo un mundo hímnico de imágenes teofánicas que está a disposición de toda oración que glorifique a Dios; este mundo hímnico enriquece los hechos recibidos y considera espontáneamente que Dios se manifiesta tanto al espíritu del hombre como a sus sentidos. La literatura sapiencial, por no hablar de los apocalipsis apócrifos, afirma esta manifestación de la gloria de Dios tanto en la naturaleza como en la historia, y Pablo lo atestigua tanto en sus cartas (Rom 1,18-21) como en sus discursos (Hch 17). Por otra parte, Pablo se refiere directamente en 2 Cor 3 al resplandeciente rostro de Moisés, que reflejaba el esplendor de la gloria de Dios (Ex 34,29s), y utiliza esta referencia para explicar la proximidad y la distancia entre los dos Testamentos y la naturaleza de la existencia cristiana. Cuando Esteban, agonizante, vio "la gloria de Dios y a Jesús a la derecha de Dios" (Hch 7,55), no se abstuvo en su discurso de transponer la aparición del "Dios de la gloria" hasta los relatos de los Patriarcas, de

modo que incluso Abraham la experimentó (Hch 7,2). En el Apocalipsis, por último, confluyen casi todas las expresiones relativas a la gloria tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y, en esta confluencia, exhiben la unidad interior de su variedad.

Si, de este panorama confusamente abigarrado, tuviéramos que aislar la única cosa a la que apunta todo lo demás, seguramente nos dirigiríamos al prólogo del Evangelio de Juan. Lo que el Antiguo Testamento experimentó y describió como la gloria de Dios en una serie interminable de incursiones y siempre tanto de forma espiritual como sensorial, esa realidad alcanzó su forma definitiva en la Encarnación del Verbo: "Hemos contemplado su gloria, gloria como del Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Jn 1,14). Juan entiende que esta gloria implica la "verdad" cumplida de la "imagen" y la "gracia" cumplida de la "alianza", y al final es capaz de contemplar la gloria de Dios en la unidad de la cruz y la resurrección. La profundidad de esta visión hace así que la teología de Juan sea la última palabra de la Biblia, y en la visión de Juan la *tensión* entre la contemplación presente de la gloria de Dios y la esperanza escatológica de la misma surge incluso como la penúltima experiencia del cristiano.

4. CONCLUSIÓN [III/2, PARTE 3]*

Los temas bíblicos constituirán las dos primeras partes del volumen final. Pero la teología bíblica se desarrolla naturalmente en la teología eclesial, que en el momento histórico actual debe ser tomada y presentada en toda su amplitud ecuménica, comprendiendo las Iglesias ortodoxas, la Iglesia católica romana y las Iglesias evangélicas. Muchos aspectos de esta teología eclesial ya han sido esbozados por anticipado en los volúmenes anteriores; los resultados deben reunirse ahora en la síntesis final.

Este resumen toma forma casi por sí mismo. Especialmente el primer volumen hace una transición directa y natural al presente volumen, sobre todo porque en la sección relativa a la "evidencia objetiva" ese primer volumen ya tenía que tratar cuestiones que ahora se desarrollarán. El hecho *de que* la gloria de Dios es contemplada no podía establecerse sin una mirada previa a *lo que* es. *El volumen II* se ocupó entonces de la demostración teológica e histórica de toda la importancia que tiene el punto de vista estético en la teología cristiana; esto lo hizo examinando en el curso de la historia doce

sistemas de pensamiento especialmente bien contorneados en sentido teológico y que en su mayoría han sido muy decisivos en la historia teológica. Pero ese segundo volumen había prometido demostrar más adelante cómo es que estos sistemas tan diferentes pueden ser interpretados y justificados desde un centro común. Sólo la teología bíblica puede y debe convertirse necesariamente en la norma para juzgar el conjunto de los desarrollos históricos en cuestión, y utilizando esta norma podemos ver que no todos estos sistemas han permanecido en igual proximidad a la fuente, y que no todos ellos han retratado las preocupaciones más íntimas de la teología bíblica con igual éxito. Sin embargo, tendremos que guardarnos cuidadosamente de considerar la teología contenida en la revelación como un (super)sistema, a partir del cual podríamos construir otros (infra)sistemas según métodos racionales. La gloria del amor de Dios en Jesucristo sigue siendo la realidad omnidimensional, y su total trascendencia de todo lo que puede conocerse o sistematizarse sólo puede conocerse muy tenuemente (Ef 3,18s.). Pues, como dice Anselmo, *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* (Monol 64). Sólo el Espíritu Santo puede exponer, para la conciencia de la Iglesia a lo largo de todas las épocas de la historia, la amplitud y la altura, la longitud y la profundidad de la gloria del amor de Dios en Jesucristo. Es muy posible que muchas formas de interpretación teológica de la gloria de Dios (piénsese aquí en las de Denys o de Dante) hablaran más directamente a una época que a otra; o puede ser que teologías que durante mucho tiempo se creyeron extintas (como la de Ireneo) de repente vuelvan a la vida, mientras que otras (como las de Agustín, Anselmo y Pascal) proporcionen un fermento para todas las épocas.

El volumen III/1 trata de examinar la experiencia mítica, filosófica y poética y la representación de la "gloria" en Occidente antes y después de Cristo. Aquí los puntos de conexión con la teología son numerosos. Esto es así porque, por un lado, la revelación bíblica echó raíces en el terreno histórico concreto del pensamiento, los sentimientos y la imaginación humanos, utilizando siempre todas estas formas para su propia expresión. Por otra parte, y según esta misma revelación, desde el principio ha existido una relación sobrenatural entre Dios y tanto el mundo creado como el espíritu del hombre. La gracia divina, predestinada en Cristo para ser dada a todo el mundo, actúa secretamente en toda la esfera de la historia, y así todos los mitos, filosofías y creaciones poéticas son innatamente capaces de albergar en sí mismos una insinuación de la gloria divina.

En tres lugares concretos de la Biblia vemos expresamente cómo la revelación bíblica retoma o asume formas religiosas preexistentes. En primer lugar vemos cómo en la historia bíblica primitiva (la religión de los Patriarcas) las formas míticas del encuentro con Dios y del culto se integran en la historia de la revelación y son lentamente penetradas y transformadas por la comprensión judía de la revelación. Este proceso continuó hasta el Exilio, ya que la siempre recurrente capitulación de Israel ante el mundo mítico de Canaán y de las grandes culturas circundantes debe ser contrarrestada, y es precisamente esta lucha con los mitos lo que permitirá que surjan nuevas y genuinas percepciones del corazón de la revelación. Algo análogo ocurre, en segundo lugar, con el "humanismo salomónico" de la época de los reyes. Este humanismo, reflejado en los Proverbios y otros libros bíblicos relacionados o dependientes de él, toma prestada e injerta en la Biblia, en forma apenas modificada y con asombrosa despreocupación, una "sabiduría de la vida" que se había ido extendiendo internacionalmente entre Egipto y Mesopotamia. En tercer lugar, tenemos finalmente la amplia corriente helenística del pensamiento griego que, ya antes de Cristo (en los últimos libros históricos y sapienciales de la Septuaginta), había efectuado una fusión del pensamiento hebraico y griego en diversas proporciones. Esta fusión será entonces detectable en todas partes en el Nuevo Testamento: sólo tenemos que pensar en la Carta a los Hebreos y su dependencia literaria de Filón[7] y de las formas platónicas de pensamiento.[8] Tal apropiación de formas históricas de expresión por parte de la revelación es bastante natural; si no hubiera tenido lugar, entonces la revelación tendría que ser sospechosa de no haber llegado a ser histórica en absoluto o, en caso de que lo hubiera sido, de no haber sido más que una forma de expresión histórica de la experiencia humana entre otras. Sin embargo, lo característico de la revelación en todas sus fases es que las formas "míticas" (y, análogamente, las "filosóficas" y "religiosas") de su contenido cada vez más restrictivo y definitivo quedan totalmente desnudas, y que sólo después de pasar por tal "muerte" estas formas se convierten en un medio expresivo adecuado para la revelación del Dios vivo. Como ejemplo de ello podríamos tomar la historia de Abraham en sus grandes articulaciones teológicas. En otros casos la Yahvé-religión lanza desde su seno, a modo de contragolpe directamente desafiante contra el mito, un principio teológico que no sólo derriba totalmente el mito sino que -casi como un subproducto- lo asume y lo incorpora. Así ocurre cuando

Oseas supera la sexualidad mítica de los "matrimonios de los dioses" de Canaán con la revelación de una relación totalmente no sexual y sin embargo totalmente encarnada entre Yahvé como esposo e Israel como esposa; así ocurre también cuando Ezequiel utiliza imágenes de los mitos babilónicos en sus grandes himnos de acusación contra Tiro y Egipto. Esto abrirá a su debido tiempo el camino a la "aplicación" (χρῆσις) cristiana del mundo mítico de los griegos por los Padres de la Iglesia y por el posterior humanismo cristiano. La provisionalidad del mito debe dejarse juzgar por la finalidad del Evangelio, para que en esta finalidad el mundo del mito alcance su justo rango y valor expresivo. Las posibles conexiones cruzadas entre la epopeya y la tragedia griegas o entre Vergilio y el Antiguo Testamento serán juzgadas en consecuencia, y en esto el Antiguo Testamento mismo recibirá siempre de nuevo el rango final que le pertenece. Algo similar ocurre con la filosofía que, en su precursor de la revelación, debe dejarse irradiar para exhibir el grado de su disposición a ser penetrada por el misterio último de la epifanía de la gloria. Así, los trágicos, Platón y Plotino fueron interrogados sobre su transparencia. Cuando más tarde la "esfera de la metafísica" se convierte en cristiana, surge continuamente el problema del "discernimiento de los espíritus", del discernimiento entre la penúltima norma de juicio ("filosófica" o "poética") y el criterio bíblico definitivo, que sólo pasa a primer plano en este volumen final. Nos parece que la verdadera tragedia de la historia intelectual, desde la Edad Media hasta los tiempos modernos, ha residido en la lucha secreta en torno a este criterio último ("Metafísica de los santos", "Santos Locos y Gloria", y las dos vías de la "Mediación antigua" y la "Metafísica del Espíritu"). Por último, si se ha exigido a los cristianos que sean los "guardianes de la gloria", esto sólo es posible mediante un descenso constantemente renovado hasta el corazón mismo de lo que en la Biblia constituye la gloria del Dios encarnado, que concede siempre de nuevo el don del Espíritu Santo.

Y esto debe bastar a modo de resumen de los volúmenes anteriores.

La teología bíblica concluye abriéndose a una teología eclesial (ecuménica). Pero como teología teórica tiene un primer plano -la liturgia- y también un postludio -el arte (cristiano).

a. *La liturgia* surge directamente de la sustancia más íntima de la revelación escriturística, en la medida en que la demostración de la gloria de Dios es siempre necesariamente respondida por la glorificación (doxología) de Dios. De hecho, en la Biblia es imposible distinguir adecuadamente entre las dos esferas de la palabra de Dios y

la respuesta del hombre. Esto se aplica no sólo a la "alabanza de los labios" en el salmo y el himno, sino también a todo el ámbito de la liturgia sacrificial, que P deriva expresamente de la revelación divina y, como tal, se considera palabra de Dios promulgada por los hombres. En la liturgia del Nuevo Testamento -la Eucaristía- el don de Dios al hombre y la devolución del don del hombre a Dios se hacen aún más inseparables. En torno a esta Eucaristía, las Iglesias desarrollan una liturgia ampliada de salmos e himnos, en la que se integran los sacrificios del Antiguo Testamento. La gloria en sentido bíblico se perfecciona en la reciprocidad de la entrega de Dios al hombre y la aceptación alabadora de este don por parte del hombre creyente.

Por eso, ninguna Iglesia cristiana puede considerar su liturgia cultual aislada de la liturgia de una existencia en la fe que, al actualizar lo que entiende ser, sabe que es una existencia establecida, en primer lugar, sobre el misterio de la voluntad oculta de salvación del Padre. En segundo lugar, la existencia creyente del cristiano se asienta en la "dimensión de la gracia y del amor de Dios por todo lo que ha de acontecer", dimensión ya contenida en el misterio de la voluntad del Padre y abierta por la presencia de su Hijo encarnado en la Cruz. Y, en tercer lugar, esa existencia creyente se establece a partir de la admisión del cristiano por el bautismo en este ámbito de la gracia de Dios, incluso cuando reconoce la verdad cristiana que ahora puede convertirse en una realidad viva en su existencia llena de gracia. Pablo puede definir así esta existencia como orden εἰς ἔπαινον δόξης, es decir, una existencia 'hasta la glorificación de su gloria' (Ef 1,14): 'Admitidos en este misterio [de la voluntad de Dios] por la definición misma de lo que *somos*, experimentamos el misterio en el perdón de los pecados incluso cuando se nos hace luminoso en la *gnosis*. Así, desde lo que somos y desde lo que experimentamos, llevamos en nosotros el esplendor del misterio de Dios, y alabamos a Dios por medio de lo que su bendición ha hecho que seamos" (H. Schlier).[9] *La santidad* ejemplar en la Iglesia siempre se ha entendido a la luz de esta definición de una liturgia de la vida, no en el sentido de que la santidad se haya entendido subjetivamente como el esplendor extendido *de la kabod-Yahweh* en los santos (sólo Pablo se acercó una vez a esto al hablar de la existencia de *la Iglesia* como tal en 2 Cor 3), sino en el sentido de que toda la existencia del cristiano vive ahora alejada de sí misma y piensa exclusivamente en términos de un reconocimiento obediente de la gloria de Dios únicamente. Hacerlo todo pensando en Dios significa tener ojos sólo para Dios, estar

siempre mirando a Dios. El amante contempla ininterrumpidamente al amado, sólo piensa en él y está totalmente vuelto hacia él. Todo su pensar, hablar y actuar ocurren sólo en conexión con él. . . Oh Dios mío, te ofrezco todos los momentos de mi vida para tu mayor glorificación, como un sacrificio a tu honor, a fin de ser obediente a tu voluntad para la redención de muchos..." (Charles de Foucault). ..." (Charles de Foucauld).[10] La liturgia eclesial, por tanto, siempre connota e incluye la liturgia viva de la existencia individual del cristiano: la presupone y la efectúa siempre de nuevo porque en el misterio más íntimo de la Iglesia como esposa de Cristo ambas esferas coinciden y tienen como significado exclusivo la "glorificación de la gloria de Dios".

b. *La teología eclesial* siempre volverá a encontrar aquí su centro después de todas las demás consideraciones particulares. Pero para ello no basta con que el principio de *Soli Deo* Gloria sea conmemorado formalmente al principio y al final, como en la mayoría de las teologías estándar, para ser olvidado por completo en el ínterin. En efecto, tal teología afirma convencionalmente que Dios sólo pudo crear el mundo para su propia glorificación; pero esta afirmación sólo puede entenderse sin escándalo si, en el curso del desarrollo teológico total de la acción salvífica de Dios, se esclarece en qué consiste realmente esta glorificación.11 Esta misma teología nos promete igualmente un reino escatológico de gloria, con la "contemplación de la gloria de Dios" en el cielo y una participación en ella mediante la "transfiguración" incluso del mundo material en la resurrección de la carne. A esto tampoco se puede objetar nada, siempre que quede claro que esta irrupción final de la gloria de Dios no es sino la conclusión de su autoglorificación a lo largo de todo el curso de la historia de la salvación; y sólo desde la perspectiva de la historia de la salvación puede entenderse -pero entonces entenderse realmente- la gloria escatológica como la manifestación del hecho de que la gloria de Dios es su propio origen y su propia razón de ser. Así lo pone ya de manifiesto todo el Antiguo Testamento, y más aún su trascendencia en Jesucristo.

En lugar de elaborar una dogmática sistemática con sus diversas proposiciones bajo el epígrafe de la "gloria", nos pareció más fructífero mostrar la posición central que ocupa el concepto de gloria desarrollando una *dogmática ecuménica*: esto supone, sin embargo, que la dogmática de las Iglesias ortodoxa, evangélica y católica tiene en cada caso su centro en el concepto de la *Gloria* Dei y que, en

consecuencia, un diálogo fructífero entre estas Iglesias sólo puede llevarse a cabo partiendo de este centro común. En este diálogo, la comprensión ecuménica total de la *Gloria* Dei será capaz tanto de descubrir los énfasis y limitaciones unilaterales de una dogmática particular como de conducir a una interpenetración recíprocamente beneficiosa de los puntos de vista. El hecho de que la dogmática católica muestre una especie de "proyección" sobre las otras dos dogmáticas deberá ponderarse precisamente a la luz de nuestro tema: esta proyección puede explicarse por el hecho de que nos transmite una profundización decisiva y final de la comprensión de la fe sobre la gloria de Dios.

c. A modo de postludio y en cierto modo de apéndice, plantearemos finalmente la cuestión de la relación entre la belleza teológica (gloria / imagen / *charis*) y la belleza interior, como una cuestión que tiene que ver especialmente con *el arte cristiano*. Para ello será conveniente volver una vez más a la Biblia, ya que es allí donde las formas y ramas del ámbito artístico se ponen de diversas maneras al servicio de la revelación. Según P, los artistas fueron contratados y especialmente dotados del carisma del Espíritu divino (Ex 35,31) para que pudieran producir los edificios y los accesorios litúrgicos; y el tema del verdadero templo atraviesa todas las épocas de la Biblia hasta el Apocalipsis. Los Profetas utilizan todas las formas poéticas disponibles para proclamar eficazmente la palabra de Dios, y no desdeñan la música y la danza. Todo esto habrá que tenerlo en cuenta a la hora de plantear seriamente la cuestión y de intentar darle una respuesta cabal, manteniendo siempre, por supuesto, la distancia crítica y la prudencia. Una cosa es cierta, sin embargo, y es que allí donde la revelación libre de Dios interviene en un contexto humano, este contexto no puede reducirse a leyes teóricas o reglas prácticas a la manera de la ciencia o la técnica humanas.

También por esta razón, todo nuestro intento de restituir a la teología la tercera dimensión de la gloria -junto a las dimensiones de lo verdadero y de lo bueno- debe seguir siendo en sí mismo un fragmento, y en el mejor de los casos puede servir de estímulo para rendir un nuevo homenaje al misterio incomprensible del amor divino.

I. LA GLORIA DE DIOS Y EL HOMBRE

A. GLORIA

1. DIALÉCTICA DE LA MANIFESTACIÓN SENSORIAL

a. Apariencia, Kabod

¿Cómo puede tener lugar la revelación? ¿Cómo puede el abismo y el Océano de toda realidad hacerse conocible y perceptible a la "gota de agua" y a la "mota de polvo" (Is 40,15) que es el hombre? ¿Cómo puede la "hierba que se seca" y la "flor que se marchita" ser tocada por la "palabra de nuestro Dios, que permanecerá para siempre" (Is 40,8)? Tener un presentimiento de lo divino, adorarlo de lejos, aprender a callar ante él y dejarse dominar: esto puede ser concedido a las criaturas en sus propios límites. En la orilla de su finitud descubren lo Totalmente Otro, y sacudidas por el oleaje de sus olas, las criaturas aprenden algo parecido a la piedad: un sentimiento de asombro ante el Significado indescifrable que impregna y dirige incluso el aparente sinsentido de su existencia. También pueden inventar dioses para sí mismas, seres cósmicos o supracósmicos que se muestran majestuosos y libres a un nivel en el que los hombres se encuentran en las garras del destino. Pueden elaborar para sus dioses cualidades que a ellos mismos les gustaría tener, o cualidades que ya tienen pero que les gustaría comprender mejor. Ponen en boca de sus dioses palabras que corresponden a sus propios sueños y anhelos; les atribuyen hechos y poderes que superan los suyos, y manifiestan su idea de lo absoluto en gestos concretos, oraciones y sacrificios mediante los cuales se ponen bajo la protección de sus dioses y participan de su poder preterrenal.

Pero supongamos que estas piadosas tentativas de la humanidad por penetrar en la región de lo inescrutable son todas apartadas por un movimiento contrario por el que el Abismo y Océano de toda realidad, por propia iniciativa, presiona sobre la humanidad para revelarse, para revelarse como "lo que" "es": si esto *pudiera* suceder, ¿cómo *tendría* que suceder? ¿Acaso el hombre no da inmediatamente a todo lo que se le acerca como realidad infinita o absoluta una forma limitada y una relatividad que lo fija como el "otro polo" de una relación finita, que es lo único de lo que es capaz? ¿O puede el Infinito -que, como Abismo y Océano de toda realidad, debe ser también la

plenitud de la omnipotencia- traer lo que es impensable para el hombre y darse a conocer, a pesar de todo, como lo que "es"?

Los seres del mundo poseen el poder nunca del todo comprensible de aparecer unos ante otros y manifestarse, no sólo en su existencia desnuda, sino también en su potencia, que lanza un hechizo a su alrededor, ya sea para mantener a los demás alejados de la esfera de su propia vida o para mantenerlos en su poder. Este es el sustrato biológico rico en ramificaciones de los sucesos antropológicos relacionados, que se elevan al nivel del espíritu sólo trayendo consigo toda su potencialidad biológica nativa. Si es cierto que cada ser humano posee una esfera personal, libre y secreta, también es cierto que esta esfera se exhibe externamente en diversos grados, y se defiende. La expresión "prestigio" (del latín *praestigiae*, que en realidad significa "trucos" o "ilusiones") es significativa: existe algo así como una magia o una prestidigitación de la personalidad que atrae o mantiene a distancia, que es más vitalista o más espiritualista, un misterioso centro de fuerzas en la persona cuya existencia y efectos no se pueden negar y que, incluso antes de que entren en juego las palabras y los gestos, configura y ordena el espacio a su alrededor de manera conjuntamente biológica y espiritual. Hay que afirmar ambas cosas al mismo tiempo: el aspecto que pertenece a la vida y el que pertenece al espíritu. Para tener gráficamente ante nosotros este fenómeno primigenio de la potencia -que se opone a todo intento de diseccionarlo en un componente físico-sensorial y otro espiritual- sólo tenemos que pensar en la contundencia posible en una mirada determinada, que incluso alguien de espaldas puede sentir en su espalda repetidamente, o en la mirada con la que un profesor puede mantener a raya a su clase o un orador puede hechizar a su auditorio.

Aquí tenemos acceso a lo que la Biblia llama el *kabod* de Dios.[1] La raíz *kbd* connota inicialmente lo que es físicamente pesado o pesante, pero luego puede referirse a todo lo que da a cualquier ser vivo, especialmente al hombre, una fuerza o ímpetu externo (*gravitas*) que lo hace parecer imponente:[3] puede tratarse de riquezas exteriores como las que posee Abraham (Gn 13. 2 y Jacob hereda de Labán (Gn 31.1), o la "carga" de objetos preciosos (Nah 2.9), pero también la "carga" de objetos preciosos (Nah 2.9).2) y Jacob hereda de Labán (Gn 31,1), o la "carga" de objetos preciosos (Nah 2,9), pero también el renombre, la fama o el honor de que goza un individuo (Job 19,9), un funcionario (Gn 45,13), un rey (Sal 21,6) o un pueblo entre otros (Is 16,14; 21,16). Por último, no es sólo el misterioso resplandor externo

lo que se designa como *kabod*, sino también el "centro radiante" de la propia persona, su "yo" o "sí mismo" en su condición de tal para sí mismo y para los demás (Gen 49,6), especialmente en las oraciones en las que este "sí mismo" se recomienda a Dios para la salvación (Sal 7,6; 16,9; 30,13; 57,9; 108,2)[4] .

Entonces, ¿podemos hablar también análogamente de una *kabod* por parte de Dios, en la medida en que también Él, de manera incomparable y sin embargo comparable, manifiesta y compromete su Yo frente al hombre, junto con su propia "pesadez" y preponderancia hechizante? De ser así, la fuerza de este yo, que es el Absoluto, asumiría de inmediato el carácter de majestad, y su poder de hechizo (que mantiene a los demás simultáneamente a distancia y en estrecha proximidad a sí mismo) asumiría el carácter de señorío y -en la medida en que la absolutez de Dios se hace aquí presente- también el carácter de gloria sublime. Pero consideremos que, aunque una cierta potencia inseparablemente biológica y espiritual-personal pertenece a la *kabod* humana, sin embargo Dios no puede en modo alguno sumergirse en la esfera biológica (aunque emprenda un compromiso de sí mismo en la esfera del mundo que sea análogo a la potencia del hombre entre sus semejantes) de tal modo que la esfera biológica se convierta para él en el horizonte de una expresión natural. Con esto hemos descrito exactamente la situación problemática que plantea el *kabod-Yahvé* en el Antiguo Testamento. Las teofanías, de las cuales la más importante tiene lugar en el Sinaí, deben entenderse como acontecimientos sobrecogedores en los que el Dios vivo se hace presente. Por un lado, se producen de tal manera que se pone en juego la esfera sensorial que pertenece esencialmente al hombre: tiene lugar una experiencia por la que Dios es "visto" y "oído" externamente. Por otra parte, sin embargo, la persona implicada comprende claramente que la manifestación sensorial es la indicación, por así decir una señal o un símbolo, del hecho de que la Omnipotencia absoluta, espiritual e invisible está aquí presente, comparable al modo en que una persona capta la atención de su interlocutor antes de empezar a hablar con él.

Independientemente de lo que digamos más adelante sobre las formas sensoriales de la aparición de Dios al hombre, y mucho de ello será agudamente crítico, debemos decir desde el principio lo siguiente: en el ámbito de la revelación bíblica no existen las revelaciones "puramente espirituales" por parte de Dios. Esto es así porque el hombre como hombre nunca es "puramente espiritual", y porque Dios, como creador del mundo material, toma este mundo tal como es

cuando introduce en él una nueva relación basada en su autorrevelación. Por otra parte, la forma aparecida como tal no es nunca la potencia (*kabod*) de Dios mismo, sino sólo su indicación, que sin embargo llama a la persona a la que se dirige a la "atención" ante el Sujeto absoluto que se le está haciendo presente. Así, las formas sensoriales de aparición en la Biblia están muy estrechamente relacionadas con las diversas maneras en que el Sujeto divino expresa su interior en libertad. *La kabod* de Dios es inseparable de su particular "santidad", de la "fuerza" de sus acciones espirituales, de la manifestación de su "nombre", de la vuelta de su "rostro" hacia el hombre; y, sin embargo, a pesar de su inseparabilidad con estos aspectos, *la kabod* no coincide plenamente con ninguno de ellos. Tampoco, a la inversa, puede restringirse a la mera "esfera sensorial", puesto que la "fuerza de peso" que se impone es la del sujeto y, por tanto, la de la divinidad misma de Dios. Lo que seguirá siendo el fundamento decisivo para todo el curso de nuestra investigación -a saber, que todos los aspectos deben ser vistos en su mutua complementación e interpenetración- se muestra como el principio esencial de la interpretación ya aquí, en nuestra discusión preliminar.[5]

Aunque en lo que sigue se tratarán sucesivamente los aspectos de "aparición" y de "sujeto", no debe perderse de vista su íntima conexión. Porque se trata precisamente *de este* sujeto concreto, la Escritura habla de su aparición de *este* modo concreto (roto). Siempre hay que hablar de la aparición de manera quebrada, sobre todo cuando lo que aparece es un sujeto libre. En efecto, se presenta apareciendo, pero no por ello abandona su libertad de poder aparecer también de otra manera. El Segundo Libro de Esdras ha encontrado una imagen espléndida para esto: 'Tu gloria atravesó las cuatro puertas del fuego y del terremoto y del viento y del hielo, para dar la Ley a los descendientes de Jacob, y tu mandamiento a la posteridad de Israel' (2 Esd 3.19): no son las 'puertas' las *kabod*, sino que la *kabod* las atraviesa con el poder que le es propio. Ya hemos visto que esta libertad de apariencia es un elemento esencial de lo bello.[6] Cuánto más lo será de las apariencias del Dios eternamente libre, que no puede ser contenido naturalmente por ninguna forma mundana.

El punto de partida de la venida de Dios a la presencia -aunque transmita el sentimiento más fuerte de una presencia tremenda- sólo puede ser abstracto para la percepción humana, en el sentido en que Hegel llama abstracta a la percepción sensorial, ya que el contenido del ser que se manifiesta no se ha integrado en modo alguno en dicha

percepción. Por tanto, tendremos que rechazar la terminología habitual que habla de un "*kabod* concreto" cuando se refiere a la dimensión sensorial de la manifestación fenoménica y de un "*kabod* abstracto" cuando de lo que se trata es "sólo" de la dignidad esencial de Dios -su honor, que es visible para el mundo y reconocido por él. El indicio decisivo de que los redactores del Pentateuco eran muy conscientes de este carácter abstracto de las señales sensoriales es su preocupación por armonizar las distintas tradiciones que tenían ante sí sólo de un modo relativamente superficial, es decir, sólo de tal manera que su incompatibilidad interior se mantuviera aún claramente. Y en el caso que nos ocupa nos centramos precisamente en esta forma final de la redacción: aunque se pueda intentar rastrear las cepas individuales de cada tradición incluso hasta el ámbito mítico, todavía no se puede esperar ningún beneficio teológico de la empresa. El Pentateuco es rico en fenómenos teofánicos; pero éstos reciben el nombre de "gloria de Dios" (*kabod-Yahweh*) sólo en P, lo que unifica los fenómenos para sus propios fines (en su mayoría cultuales), pero también permite que se mantengan las versiones más antiguas. Para nosotros lo esencial es la dialéctica teológica que se despliega a través de las contradicciones que las diversas narraciones dejan abiertas.

b. Saber y no saber

En Ex 3 Moisés llega a la "Montaña de Dios" mientras apacentaba las ovejas de Jetro y sin darse cuenta de adónde iba. Allí divisa la zarza ardiente. Se acerca con cierta curiosidad, es llamado desde la zarza por su nombre, se le advierte que no se acerque y luego se le dice que en la zarza habita el Elohim de sus padres, el Elohim de Abraham, Isaac y Jacob. Entonces Moisés se cubre el rostro por miedo a ver a Dios. Entonces se le encarga que saque al pueblo de Egipto, que lo lleve a esta 'Montaña de Dios', y entonces hace su pregunta sobre el nombre de este Dios de sus padres, y recibe la doble respuesta de Dios: 'Yo soy el que soy' (o 'Yo seré el que seré para ti'), y: Yo soy *'Yhwh*, el Elohim de tus padres', 'este es mi nombre por toda la eternidad'. Mientras que en el resto de J el nombre *Yhwh* se da por supuesto como ya familiar, aquí en E Dios revela su nombre por primera vez. Moisés se encuentra así en una dramática dialéctica *entre el saber y el no saber*. Sabe de un Dios de la tradición, pero no sabe que está aquí presente ni quién es (cuál es su nombre). Y cuando pregunta por el nombre a causa de su misión, recibe una respuesta dialéctica: un nombre es una

designación sin contenido aparente7 , y el otro nombre contiene la promesa de la autoatribución de Dios mediante una intervención libre en favor del pueblo, pero elude una designación específica. En efecto, el nombre es "revelado", y sólo cuando es conocido es posible para el pueblo un culto a su Dios.8 Ahora es imposible que Israel diga que no conoce a su Dios. Sin embargo, Israel lo conoce por el hecho de que su Dios actúa por él y, sin embargo, no le concede ningún control sobre su libertad divina: precisamente cuando se cree conocerlo, este Dios se muestra soberanamente como Otro. Posiblemente existió una vez un relato sobre la revelación del nombre de Dios en relación con la entrega de la Ley en el Sinaí: sería el relato en el que Moisés desea ver la "gloria" (Ex 33,18) o el "rostro" (Ex 33,20) de Dios, pero se le niega y recibe una visión de Dios "sólo por detrás", después de que Dios, al pasar, le hubiera apretado con la mano en la grieta de la roca. Yhwh pasó delante de él, y gritó:9 "¡Yhwh! Yhwh! Dios misericordioso y compasivo, lento a la cólera y abundante en gracia y fidelidad... hasta la tercera y la cuarta generación". Y Moisés se apresuró a inclinar la cabeza hacia la tierra y adoró" (Ex 34,6ss). Aquí la dialéctica del saber y del no saber pasa a la del ver y del no ver.

c. Ver y no ver

La contradicción entre ver y no ver es flagrante. Se dice expresamente que Moisés disfrutó de una visión de Dios "cara a cara, como un hombre habla con su amigo" (Ex 33,11). De Moisés dice Dios: 'Con él hablo de boca a boca, claramente, y no en lenguaje oscuro; y él contempla la forma (*temuna*) de Yhwh' (Núm 12.8). Moisés "conoció a Dios cara a cara" (Dt 34,10). Cuando se concluyó la alianza, la única versión de Ex 24, que traslada el acontecimiento a la montaña, cuenta cómo Moisés, por orden de Dios, se hace acompañar por Aarón, Nadab, Abiú y los setenta ancianos: "Vieron a Elohim de Israel; y había bajo sus pies como un pavimento de piedra de zafiro, semejante al mismo cielo por su claridad. Y no puso su mano sobre los escogidos del pueblo de Israel; ellos vieron a Elohim, y comieron y bebieron' la comida de la alianza delante de él (Ex 24,9ss.). En una forma ya muy reflejada, el Deuteronomio dice también de todo el pueblo que 'el Señor les habló cara a cara' (Dt 5,4), 'arriba en el monte... de en medio del fuego, la nube y la densa oscuridad' (Dt 5,5.22). Y el pueblo da testimonio: He aquí que YHWH nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza, y hemos oído su voz de en medio del fuego;

hemos visto hoy a Dios hablar con el hombre, y el hombre aún vive' (Dt 5,24). Pero en el fuego y en la nube 'no visteis forma alguna; sólo había una voz' que oísteis (Dt 4,12.15). Esta negación, que aquí se aplica al pueblo, se aplica también retrospectivamente a los elegidos que en el monte debían "adorar de lejos" (Ex 24,1) y que tal vez no estaban presentes en el monte en el momento de la conclusión de la alianza (Ex 24,3-8). Por último, se aplica al propio Moisés, que se libra de la visión de Dios por misericordia, ya que "nadie puede verme y vivir" (Ex 33,20). La narración equipara la visión de Dios con la de su rostro y su gloria; se niega a decir que "sólo" se puede ver la gloria y el esplendor de Dios, pero no a Dios mismo, y la naturaleza dialéctica de la situación se expresa en el relato mediante la imagen conmovedoramente ingenua de que a Dios sólo se le puede ver "por detrás". Atrapado en esta visión/no visión, se dice además que Moisés quedó tan irradiado por la gloria de Dios que, al descender de la montaña, tuvo que cubrirse el rostro ante el pueblo con un paño que sólo se quitaría cuando entrase en la tienda para conversar con Dios. Este relato posterior puede derivar de una tradición particular muy antigua (Ex 34,29-35) que no pertenece a P, y Pablo lo recoge en un pasaje significativo (2 Cor 3,7; 4,6).

d. Formal y no formal

Los pasajes que hemos citado revelan la oposición entre forma y no-forma. ¿Podemos hablar entonces de una "forma" de Dios en su revelación? Ciertamente, el fuego, la nube, la columna, etc., tienen algo de forma, pero comparados con las formas de las imágenes de los dioses no tienen forma alguna. Pero esto no es lo que se quiere decir cuando, como una gran excepción y un honor especial, se permite a Moisés ver la forma de Dios (Núm 12.8). La misma palabra (*temuna*) se utiliza en Dt 4.12 y 15 para negar al pueblo toda visión de una "forma" en el fuego del Sinaí, desde donde había hablado la voz de Dios. Sólo dos veces más aparece esta misma palabra en relación con Dios. La primera vez se usa para expresar el anhelo de un cantor de salmos, que dice que por la mañana, "cuando despierte, me saciaré de contemplar tu forma" (Sal 17.15) -como si precisamente esta palabra privilegiada contuviera la esperanza más audaz y exuberante de un creyente.[10] La segunda y última vez que aparece la palabra *temuna* es en la descripción de una visión de Elifaz, el amigo de Job: "Me sobrevino pavor y temblor, que hizo temblar todos mis huesos. Un

espíritu se deslizó junto a mi rostro; el vello de mi carne se erizó. Se detuvo, pero no pude discernir su aspecto. Una forma estaba ante mis ojos; hubo silencio, luego oí susurrar una voz: "¿Puede el hombre mortal ser justo ante Dios...?". (Job 4.14-17). También aquí, en un éxtasis de espanto, hay un conocimiento cierto de la presencia de una forma que se siente más que se ve. Tampoco hay en Nm 12,8 ningún pensamiento sobre el *mal'ak-Yhwh*, esas encarnaciones temporales de Dios en un sujeto-mensajero puramente transparente, una embajada personificada de Dios[11] como las que encontramos en las narraciones antiguas pero ya no en el Deuteronomio, en P, ni en ninguno de los Profetas. En efecto, el pasaje al que se refiere Núm 12,8 no es otro que Éx 33,18: "Te ruego que me muestres tu gloria".[12] Es en esta visión en la que Moisés quería participar, y no en ninguna embajada mediadora. ¿Qué se le concede realmente a Moisés? Se le concede una visión de la Gloria después de que haya pasado, ya que nadie puede verla en la "cara" (Ex 33,23). Y en este contexto surge inesperadamente la palabra *tub* ('belleza'): 'Haré pasar ante ti toda mi belleza' (Ex 33,19). *La belleza* de Dios, que se ve realmente aunque no se vea su esencia (su rostro): *belleza* como palabra de un conocimiento que, aun en su ocultación, se revela y se pone al desnudo, palabra de una intimidad como la que Jesús debió de querer decir cuando reprocha a los judíos: "Su voz nunca la habéis oído, su forma (εἶδος) nunca la habéis visto; y no tenéis su palabra morando en vosotros" (Jn 5,37s).[13]

e. Oscuridad deslumbrante

Las imágenes visibles que aparecen a todo el pueblo se mueven en una alternancia entre la luz cegadora y la oscuridad más profunda. Y en esto parece que se han juntado diferentes tradiciones sin integrarse del todo, y esto deliberadamente. Según la tradición elohista (que a su vez contiene otras tradiciones), el núcleo mismo de la aparición es una oscuridad profunda, opresiva y amenazadora: la nube de la que brotan truenos y relámpagos (Ex 20,16). A esta imagen fenoménica pertenecen la retirada aterrorizada y la huida del pueblo, que teme morir (v. 19) y debe ser tranquilizado por Moisés (v. 20). A ella pertenecen también el alejamiento del pueblo y la entrada de Moisés en la "densa oscuridad donde estaba Dios" (v. 21).

Una representación opuesta es la de J, para quien el núcleo de la aparición es un "fuego consumidor" (como lo fue, en efecto, el espino en Ex 3) que, más que una nube, está envuelto en humo, y esto en dos

planos: en el plano natural, porque un gran fuego, como el de un "horno" (Ex 19,18), desprende mucho humo, y también en el plano sobrenatural, porque el Dios que se revela como un fuego cegador y consumidor se envuelve en humo para preservar al hombre. Ahora bien, si el primer tipo de aparición tiene sobre el pueblo el efecto de lo absolutamente *tremendum*, el segundo tipo es el *fascinosum*: El propio Moisés se había acercado para observar con mayor precisión el fenómeno de la zarza no consumida; y para el pueblo en el Sinaí habían sido necesarias prohibiciones estrictas: "Cuidaos de no subir al monte ni tocar sus bordes" (Ex 19,12). Sólo Moisés subió a la montaña y penetró a través de la capa de humo para presentarse ante el rostro de Dios.

Sin embargo, el fuego divino (yahvista) no brota del interior de la montaña, sino que, al igual que la nube (elohista), desciende de lo alto. El hecho de que "toda la montaña tiemble" pertenece *al tremendum* de la aparición de Dios; este motivo persiste a lo largo de todo el Antiguo Testamento hasta el Gólgota y el Apocalipsis. Pero el motivo de la luz y las tinieblas se transforma posteriormente de muchas maneras. En primer lugar, tenemos el tema de la nube divina que, ya antes de cruzar el Mar Rojo, se pone a la cabeza del pueblo: "YHWH iba delante de ellos de día en una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarlos" (Ex 13,21). Y a orillas del Mar (Ex 14,9) el "ángel de YHWH" (14,19) cambia de posición y camina ahora entre las huestes del pueblo, convirtiéndose para los egipcios en una nube de amenazas puramente elohísticas de la que sale la oscura mirada de Dios, que golpea a los ejércitos enemigos y causa estragos entre ellos (14,24; *cf*. Jos 24,7).

P armoniza ambas tradiciones y en adelante llama *kabod-Yhwh* a la aparición fenoménica: Dios, en forma de fuego y envuelto en "la" nube, está presente ante el pueblo; la forma aparecida domina y, por así decirlo, dirige toda la fundación del culto, con la mayor claridad en Ex 40,34-38. Cuando se completa, la tienda de la alianza es tomada por Dios como posesión suya: "La nube cubrió la tienda del encuentro". Una vez terminada, la tienda de la alianza es tomada por Dios como posesión suya: "La nube cubrió la tienda del encuentro, y la gloria del Señor llenó el tabernáculo. Y Moisés no podía entrar en la tienda del encuentro, porque la nube la cubría, y la gloria de Yahvé [el fuego en la nube] llenaba el tabernáculo' (Ex 40,34s.). Durante el día, el pueblo sólo ve la nube, y por la noche también ve un

resplandor de fuego que brilla a través de la nube (entonces el fuego no sólo está en la tienda, sino también sobre ella: Núm 9.15-23; 10.11s.). Y es este fenómeno, llamado "gloria de Dios", el que a partir del Sinaí se elevará y avanzará como señal de que la tienda debía levantarse, e irá delante del pueblo como columna de nube o de fuego. Por último, P otorga un papel destacado a la "gloria de Dios" en la investidura de los sacerdotes y en la fundación del culto sacrificial: una vez preparadas por primera vez la ofrenda por el pecado, las ofrendas de alabanza y las ofrendas de paz, "la gloria del Señor apareció a todo el pueblo, y salió fuego de delante del Señor y consumió el holocausto" (Lev 9,23s). Incluso en su forma liturgizada en P, la gloria conserva su carácter de *tremendum*: es un fuego oculto y consumidor que, como en E, puede estallar en cualquier momento como un relámpago. Por eso la aparición de la gloria entra en acción también en la administración sacra de la justicia, ya sea como un fuego que sale de la apariencia y consume (Nm 16,19.35; Lv 10,2)[15] a los culpables (la banda de Coré, Nadab y Abiú), o simplemente como una llama que aparece a plena luz del día ante el pueblo reunido y manifiesta así la ira divina (Nm 14,10; 17,7-11; 20,6). Sin embargo, en comparación con la dialéctica primaria entre el brillo excesivo y la densa oscuridad, todas estas instancias que ponen en juego la *kabod* (ya fijada unívocamente en su esencia) para explicar las esferas cultual y jurídica nos parecen bastante derivadas y, de hecho, "desvaídas" (2 Cor 3,10). El esquema primario por el que la gloria se manifiesta como tal surge de nuevo en el Tabor (la "nube luminosa"), y pervive como luz supereminente de Dios en la mística bíblica de Gregorio de Nisa (la "ascensión de Moisés"), de Dionisio ("oscuridad deslumbrante") y de Juan de la Cruz (la "noche oscura").

f. Morada y Evento

Por otra parte, la manifestación sensorial de la gloria se muestra dialéctica, a saber, en las contradicciones insolubles entre las diversas afirmaciones espaciales relativas a la presencia de Dios. En sus manifestaciones, Dios se presenta como uno que *habita*, uno que *desciende*, uno que *va y viene* y, finalmente, como un *compañero de viaje*. En las antiguas sagas cúlticas que forman parte del Génesis, así como en la saga de la "Montaña de Dios" (en Ex 3 y 18,5, probablemente un antiguo santuario de peregrinación y culto), Dios se muestra como alguien que habita en lugares especiales y que se revela

a veces en sueños y visiones ("Ciertamente el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía", Gen 28,16). Los santuarios y lugares de culto del país derivan su existencia de apariciones originales ocurridas allí, hasta que todas ellas son finalmente concentradas por Josías y Deuteronomio (12) en Sión, que a su vez tiene una teofanía fundacional propia (2 Sam 24; 1 Cr 21-22.1). Pero también el Dios de los Patriarcas descendía del cielo (Gn 11,5s), y así es de nuevo cuando se dirige al pueblo elegido con el que se va a concluir la alianza. El movimiento de descenso abre un espacio relacional vivo entre el "lugar" de Dios y el "lugar" del hombre16 , ese espacio de ascensos y descensos (Gn 28,12; Jn 1,51) que es el verdadero escenario de toda la revelación bíblica. La montaña divina en la que Dios "habita" (E) se convierte ahora en la montaña divina sobre la que YHWH "desciende" en forma de fuego (Ex 19,18) y a la que llama a Moisés, a su vez, para que ascienda (19,20) y experimente una especie de encuentro entre el Cielo y la tierra. Pero ya en el versículo siguiente Dios le dice a Moisés que baje de nuevo hacia el pueblo (v. 21) y luego suba una vez más junto con Aarón (v. 24). En términos espaciales, la mediación de Moisés se traducirá en el hecho de que, en adelante, lo que era válido arriba en la montaña también lo sería abajo entre los hombres. Esto vale sobre todo para los Diez Mandamientos, junto con todos los ritos sacros que los acompañan; pero al final vale también para el culto que, habiendo sido prefigurado en la montaña, debe ser imitado exactamente en la llanura (Ex 35-40), para que Dios mismo pueda bajar de nuevo en su gloria y en adelante montar su tienda y habitar entre los hombres.

Aquí encontramos de nuevo varios movimientos que se han hecho perceptibles a los sentidos. Incluso antes de la construcción del tabernáculo existía (en antiguos fragmentos de tradición nómada derivados de E) una 'tienda de reunión' (Ex 33.pff.) fuera del campamento a la que Moisés salía para encontrarse con Dios. Y cuando Moisés entraba en la tienda, la columna de nube descendía y se ponía a la puerta de la tienda, y YHWH hablaba con Moisés', mientras que el pueblo se colocaba cada uno ante su propia tienda y se arrojaba al suelo en adoración (Ex 33.pf.).17 El movimiento de encuentro se concibe como un acontecimiento y no como un estado, al igual que había sucedido con la aparición ocasional de la gloria en un contexto cultual o jurídico. En cambio, en la consagración del tabernáculo, la gloria desciende definitivamente para "morar" (*shakan*, de donde *shekina*) en el interior del campamento (Ex 40,34-38).

Pero, ¿dónde tuvo lugar realmente la conclusión del pacto? Una vez más, dos tradiciones contradictorias se entrecruzan sin remedio. ¿Fue en la montaña donde habita Dios, el lugar al que Moisés sube con los representantes del pueblo y donde comen la comida de la alianza a la vista de Dios (Ex 24,1s., 9s.)? ¿O fue abajo, al pie de la montaña, donde el pueblo promete cumplir todas las palabras de Dios y donde Moisés construye el altar y derrama la sangre de la alianza, mitad sobre el altar y mitad sobre el pueblo, después de haber leído el libro de la alianza (Ex 24,3-8)? Ambas cosas pueden y deben afirmarse: el hombre asciende al lugar de Dios ("transporte"), y Dios desciende al lugar del hombre. El acontecimiento del sellado de la alianza se produce en ambos movimientos, que no son "puramente espirituales", sino que, más bien, abarcan la esfera de los sentidos.

Y, por último, después de que el pueblo haya experimentado el encuentro decisivo con Dios, ¿será enviado ahora al mundo como un pueblo santificado? ¿Qué se llevará de la experiencia? ¿Un recuerdo, una instrucción permanente, un representante de Dios o Dios mismo? De nuevo se entrecruzan los hilos de diferentes narraciones. Debió de haber una vieja historia en la que el pastor Moisés es conducido a la montaña de Dios, donde recibe la orden de Dios de conducir al pueblo a esta misma montaña. Aquí, a petición suya, aprendería el nombre de Dios (Ex 34,6), vería también algo de su gloria y recibiría una instrucción (33,13). Luego sigue una despedida (33,1), pues el monte sigue siendo el lugar de Dios (33,3; *cf.* 15); pero Moisés no quiere avanzar más si Dios no va con él (33,15). Por eso Dios quiere darle "un ángel" (33,2) para el viaje, o "su aspecto, su semblante" (33,14); pero Moisés necesita más. Si Dios *mismo* no viene con ellos, el pueblo no se distinguirá de los demás pueblos, ya que éstos llevan consigo a sus dioses (33,16). Al final, tiene lugar una tremenda experiencia de salvación cuando se da la respuesta final de Dios en la versión posterior, que hace que 'la gloria de Dios' descienda para siempre de la montaña para posarse sobre la tienda, y desde esta nueva morada conducirá al pueblo errante de Dios a la tierra prometida: el Dios eterno, que no puede tener "historia", se implica ahora, junto con los hombres, en la realización de sus movimientos temporales y espaciales en el ámbito de sus vidas, y esto no sólo como un observador que dirige las cosas desde arriba, sino como alguien que viaja y experimenta junto con sus criaturas a su nivel.

g. Dialéctica del fuego

Cuando las grandes paradojas de la manifestación sensorial de Dios retrocedan en la historia posterior de Israel, una última paradoja, que también tiene uno de sus orígenes en el Sinaí, permanecerá siempre viva y alcanzará constantemente nuevas profundidades de significado: esta paradoja es el fuego. En comparación con las demás paradojas que hemos examinado, ésta puede parecer decepcionantemente sencilla, de modo que podemos sentir la tentación de hacer una ecuación peligrosa y directa: "Yahvé, tu Dios, es un fuego devorador" (Dt 4,24; *cf*. Hb 12,29); y sin embargo, la frase que sigue inmediatamente - "un Dios celoso"- demuestra que a Israel nunca se le ocurrió equiparar a Dios con un fuego material. Pero la dialéctica *interior* del fuego cautivó a Israel desde el principio, haciendo del fuego una excelente manifestación de lo inefable. En cualquier caso, el fuego se relaciona con "la gloria de YHWH", que es perceptible a los sentidos: como relámpago en la oscuridad (E), como "llama rodeada de humo" (J), como luz ardiente en la nube (P). Para el Deuteronomio, Israel es esencialmente el pueblo que, en la verdadera hora de su nacimiento, se había asomado a la llama de Dios:[18] "El Señor habló con vosotros cara a cara en el monte, de en medio del fuego" (5,4). Pero Israel no pudo resistir esta espantosa proximidad al fuego, esta existencia de salamandra, y por eso envió a Moisés por delante para retroceder él mismo a esferas más frías (5,25ss, continuando Ex 20,18-21). No es de extrañar que la palabra de Dios, imponiéndose desde en medio de la incandescencia divina, tuviera que aparecer como fuego. Hago de mis palabras en tu boca un fuego, y de este pueblo leña, y el fuego lo consumirá" (Jer 5,14).[19] Pero la palabra arde sólo porque Dios mismo arde en sus celos; y con esto se hace posible como nunca antes una mirada al corazón de Dios: si estos celos comunican tanto sobre su ser espiritual, es porque son los celos de una elección única, y esto nos orienta hacia la unicidad del sujeto vivo, libre y soberano implicado y abre ya el punto en que tal elección puede convertirse tanto en amor consumidor como en fuego consumidor de castigo. Este es ya el caso en su primera mención al comienzo del decálogo yahvista: Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto. . . . Yo soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos . . . pero que muestro amor constante a millares, a los que me aman y guardan mis mandamientos' (Ex 20,2, 5s.).[20] En el Deuteronomio este carácter consumidor de los celos se intensifica en ambos sentidos. Muy cerca está la ira con la que Dios podría estallar contra el pueblo infiel y borrarlo de la faz de la

tierra (6,15). La infidelidad de Israel 'le provoca', 'le excita', y él se vengará de Israel 'provocándole celos con los que no son pueblo' (Asiria); 'porque un fuego se enciende por mi ira, y arde hasta las profundidades del Seol... y los esparcirá como polvo' (Dt 32,16, 21ss., 26). Lo hará, sin embargo, porque había encontrado a ese pueblo 'en una tierra desierta . . . lo rodeó, lo cuidó y lo guardó como a la niña de sus ojos" (32,10). Más allá del Deuteronomio, esta dialéctica se intensifica en los Profetas, donde a veces parece que el fuego castigador de Dios va a quemar por completo todo lo que pertenece a la tierra (como en los siete oráculos del comienzo del Libro de Amós), y donde el propio rostro de YHWH emerge como una única llamarada de castigo: "He aquí que. . . su cólera resplandece, su condena es pesada, sus labios echan espuma de indignación, su lengua es un fuego devorador. . .; su aliento, como un torrente de azufre, incendiará' el santuario de culto donde Israel sacrificó niños a Melek (Is 30,27.33). Pero precisamente esta conflagración consumidora es el "amor eterno" de Dios (Jr 31,3), que en algún momento abrirá al hombre "el acceso y la cercanía" a su corazón; porque, en efecto, "¿quién arriesgaría (ahora) su vida acercándose a mí?" (Jr 30,21). Este misterio, además, sólo se revelará plenamente cuando el hombre creyente se deje consumir a fondo, en obediencia, por el fuego de Dios. Así, Isaías es abrasado por el carbón encendido, Jeremías siente que la palabra de Dios arde insoportablemente en sus huesos (Jr 20,6), los tres jóvenes alaban a Dios en el horno ardiente (Dan 3) y, finalmente, Jesús, llevando todo esto a término, quiere ser bautizado en el fuego de Dios (Mt 3,11; Lc 12,50).11; Lc 12,50).[21] La dialéctica del fuego, que se inicia al principio de la Biblia con la espada ardiente del Querubín, sólo encuentra su resolución en la cruz y el eschaton.[22]

Elías había sido el profeta primitivo que estaba lleno de "celos de YHWH Sabaoth" (1 Re 19,10), que poseía el poder de hacer bajar del cielo el fuego consumidor de Dios (1 Re 18,38; 2 Re 1,10s) y que, finalmente, subió al cielo en el "carro de fuego" tirado por "caballos de fuego" en el "torbellino" (2 Re 2,11). Y es significativo que sea precisamente este Elías quien, en su encuentro con Dios, deje atrás todas las manifestaciones sensoriales de Dios. Cuando sigue los pasos solitarios de Moisés en el desierto, experimenta en Horeb que Dios 'pasa' también junto a él; y 'Dios no estaba en la gran tempestad', ni 'en el terremoto', ni 'en el fuego'. Dios estaba en la experiencia última de *ser captado por -más* que captar- la "suave brisa", y esto ya casi no puede ser percibido por los sentidos y es más no-visión que visión.

Esta experiencia, sin embargo, no se entiende como una "espiritualización", sino como una intensificación de la presencia del "Asombroso "23 , la tremenda presencia en virtud de la cual los signos contradictorios son lo que deben ser: indicadores equívocos en sí mismos, pero que obtienen su total claridad de Aquel que se revela en ellos.

2. EL YO DIVINO

a. Integración

El kabod-Yhwh sinaítico24 , que se repite en el *kabod* salomónico, no era un fenómeno suplementario para P, sino la legitimación real del orden cultual y sacro-jurídico que acababa de erigirse en la conclusión de la alianza. Era el sello de Dios sobre el documento: Él mismo estaba visiblemente presente en su majestad. Pero este signo, tan claramente comprendido por P, no es ni la primera ni la última palabra sobre la gloria de Dios en el ámbito bíblico. Por una parte, ya se ha demostrado que las formas de manifestación sensorial (en E y J-formas que se remontan hasta el Génesis) ya estaban presentes antes de quedar fijadas en el concepto casi "técnico" de "gloria de Dios". Y además, esta formulación fija no impedirá que se utilice un gran número de conceptos similares para expresar este mismo atributo de Dios, presente en los fenómenos sensoriales -un atributo que en su día recibió no sólo la descripción *kabod* sino que, en la traducción griega, se traduce precisamente como δόξα. Esto sirve de doble advertencia para no aferrarse unilateralmente a la expresión *kabod* al desarrollar teológicamente la gloria de Dios25. La palabra δόξα también traduce *hod* (8 veces: 'gloria' como sublimidad, majestad, esplendor, magnificencia), *hadar* (8 veces: 'gloria' como ornamentación sagrada), *tip'eret* y *tipara* (14 veces: embellecimiento, pompa, pero también honor, renombre); algunas veces también *ga'on* (exaltación, majestad, grandeza), *yekar* (preciosidad, apariencia gloriosa, esplendor), 'os (poder, solidez y, cuando se aplica a Dios, glorificación).26 En total, δόξα traduce un total de 25 palabras hebreas diferentes, de las cuales *kabod* es la principal, ya que aparece 181 veces. Así pues, es *kabod* la que determina el significado fundamental y el perfil futuro de, y también, como podemos deducir, colorea por asociación las demás palabras hebreas que tienen que ver con la majestad y el esplendor.

Esto significa, a su vez, que la apariencia sensorial que es el centro de gravedad de *kabod* no es un fenómeno marginal que podría, en otras definiciones de "gloria", suspenderse sin miramientos para dejar paso a una gloria invisible, "abstracta", "ética". *Kabod* conforma toda la gama de sus significados, sobre todo porque la palabra tiene su origen ("pesadez", "pesadez", "imponencia") en una esfera en la que lo "sensorial" y lo "espiritual" están indivisiblemente fundidos, una esfera en la que, cuando se trata de Dios, lo que se manifiesta es sin duda alguna el punto de referencia mismo de la manifestación27.

A este respecto, lo que hemos dicho hasta ahora ha mostrado que el *kabod-Yhwh* en P no es un fenómeno original, sino derivado y reflejado, una síntesis de elementos contrapuestos que indican lo que se manifiesta no de forma "simbólica", sino "dialéctica", ya que el sujeto de esta manifestación no puede recibir una expresión inequívoca dentro de la esfera humana. Ahora debemos centrar nuestra atención en el sujeto de esta manifestación, a saber, el Yo divino, que en la Biblia se revela por propia iniciativa como agente que habla y actúa. Ahora bien, toda persona que se revela hablando y actuando revela también necesariamente algo sobre su *naturaleza, suponiendo* que la persona sea veraz. Por tanto, también Dios, al hablar y actuar, revela algo de su ser único, que está infinitamente por encima de todo lo mundano. Por eso, lo que hemos descrito como "la gloria de Dios" en el ámbito fenoménico está ahora inseparablemente unido tanto a los modos de expresión del yo divino como a las cualidades propias de Dios que necesariamente deben revelarse en su revelación.

Desde el punto de vista histórico, la comprensión de Dios por parte de Israel debe profundizarse por el hecho de que, en la palabra activa de Dios, el ser interior de Dios se revela cada vez más ricamente. En esto, la paradoja de que en su auto-revelación Dios se manifiesta cada vez más como el Incomprensible debe conservar todo su vigor. Es también un proceso de integración: cuanto más se diferencian los aspectos de Dios, más se interpenetran recíprocamente, y ello porque todos ellos llevan esa cualidad de sujeto infinito que se descubre una y otra vez en los demás aspectos. El desarrollo histórico y la profundización de la revelación (que no podremos tratar aquí en detalle) es, por tanto, la introducción más espléndida posible a la *teología*, ya que se produce bajo la guía del propio *Theos legon -el* Dios que habla-. El curso de la revelación muestra que Dios 'no es sólo el Señor (*der Herr*), sino el Señor de la gloria (*Herrlichkeit*), y, a la

inversa, que toda gloria es la gloria de Dios el Señor (*die Herrlichkeit Gottes des Herrn*). . . No hace falta decir que Dios . . . es el Señor de la gloria; aquí existe el peligro de una escisión. Dios como Señor puede ser visto y comprendido, por así decirlo, de forma puntillosa o lineal . . . Es muy posible que prefiramos el oscuro secreto de nuestra propia existencia a toda la gama de esta gloria puramente económica de Dios, es decir, a la cantidad desconocida, al ser inescrutable que se oculta en ella". Pero al final sería mortal para la fe 'si Dios no fuera el Dios de la gloria'. Por otra parte, 'la gloria de Dios podría verse y entenderse como disipada y disuelta porque no tiene Señor'. Este sería el caso si la entendiéramos como algo así como una 'colección de potencias poderosas. . . El judaísmo tardío, con sus hipóstasis de las expresiones y atributos de Dios, no eludió del todo este peligro, y la teología de la Iglesia, tanto en Oriente (Gregorio Palamas) como en Occidente (Gilbert de la Porrée), a menudo se acercó a él. Pero cuando esto sucede se destruye la esencia misma de la revelación.

Tanto históricamente como en un sentido objetivo y sistemático, los diferentes aspectos (de los que trataremos sólo los más destacados en lo que sigue) se van integrando a medida que convergen a través del tiempo; a partir de una cierta claridad que estos aspectos poseen en la esfera prebíblica, mítica, los vemos avanzar hacia un punto de convergencia que habrá de situarse más allá del Antiguo Testamento, en la nueva claridad de Jesucristo. Esto confiere a la comprensión de Dios en el Antiguo Testamento esa suspensión peculiar de la que ya hablamos en el primer volumen.[29]

b. Potencia

Los abrumadores signos sensoriales con los que Dios proclama su presencia apuntan inicialmente, de forma elemental, al poder. Más tarde, estos signos aparecen amalgamados en los fenómenos de una tempestad: la opresión amenazadora de la oscuridad que se avecina, el viento tempestuoso que de repente azota la tierra, la voz gruñidora del trueno, el relámpago que resplandece cegadoramente en la oscuridad, las aguas liberadas de repente desde lo alto, el granizo que causa estragos en el hombre indefenso... . Y no hace falta mucha imaginación para comprender, incluso hoy en día, cómo el israelita, como ser cercano a la naturaleza, podía ver en el poder dominante de las fuerzas naturales una manifestación inmediata y evidente y una expresión sublime del poder dominante de su Dios. Sin embargo,

YHWH nunca fue principalmente un Dios de la naturaleza, sino más bien un Dios que guiaba, elegía e instruía.[30] El poder de la naturaleza no caracteriza su ser; como mucho, lo señala. Su poder es la potencia de quien *puede*, de quien dispone de un enorme espacio de libertad para actuar.

Sin duda, al principio Israel experimenta este poder de su Dios sobre todo en la guerra. YHWH tiene los poderes de la naturaleza como sus ayudantes para conquistar a sus enemigos y a los de Israel y sembrar el pánico y el miedo entre ellos:[31] a algunos enemigos los ahoga en el mar, a otros los entierra en la tierra abierta.[32] Él mismo es un "héroe guerrero" (Ex 15.3) y su gloria se funde en el himno procesional Sal 24 con su renombre en la guerra:

¿Quién es el Rey de la gloria?
Yhwh, fuerte y poderoso,
¡Yhwh, poderoso en la batalla! . .

¿Quién es el Rey de la gloria?
El Señor de los ejércitos,
¡él es el Rey de la gloria! (Sal 24.8, 10).

La victoria en la batalla es la primera prueba decisiva de que el Dios que ha elegido a Israel y le ha dado su mando puede realizar lo que ha deseado y comenzado. Esta prueba por el poder demuestra que aquel Yo misterioso, que sólo quería revelar su nombre señalando su presencia activa (Ex 3,14), había sido el Yo divino correcto, y que es bueno confiar en él. A partir de este descubrimiento, Israel entiende inmediatamente la *gloria* de Dios como una *señorialidad* superior que se impone; ambos atributos se entrelazan.

Tu diestra, Señor, es gloriosa en poder. . .
En la grandeza de tu majestad derrotas a tus adversarios (Ex 15,6s.).

En un salmo tormentoso leemos: "La voz de Yahvé es poderosa, / la voz de Yahvé está llena de majestad" (Sal 29,4). Y en un salmo hímnico Es importante que en el Nuevo Testamento se mantenga intacta la estrecha unión de "gloria" y "poder". El Hijo del hombre vendrá a juzgar "con gran poder y gloria" (Mt 24,30). Pablo desea que los colosenses crezcan en el espíritu de Cristo κατὰ το κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ (1.11); y cuando censura a los paganos por no haber reconocido 'su eterno poder y divinidad' en las obras de su creación,

añade inmediatamente: 'Cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes semejantes al hombre mortal' (Rom 1,20.23). El sujeto divino no es un punto vacío e indeterminable; dispone de todo el espacio de libertad, que le permite estar presente donde quiere: en el mundo, en sus enemigos, pero sobre todo en la alianza con sus amigos elegidos.

c. Palabra

Toda revelación sensorial de la gloria se orienta directamente hacia la palabra de Dios. Tal revelación no produce ni por un momento una palabra que reposa en sí misma, sino que es la señal de un discurso que acaba de comenzar, una señal que apunta a la calidad del orador.[34] Aunque las diversas formas del decálogo nunca lleguen a incorporarse del todo a los relatos de las teofanías, el hecho mismo de su incorporación, junto con todas las instrucciones pertinentes, muestra claramente el lugar asignado a las manifestaciones sensoriales. Y en la llamada de los Profetas las apariciones y la palabra están aún más íntimamente asociadas.

La palabra carece de todo elemento dialéctico; tanto en su enunciado como en su origen del yo divino, la palabra es inequívoca. El hecho de que pueda y deba tener también dos caras -palabra de gracia y palabra de juicio- no cuestiona en absoluto su claridad.[35] La señal de la *kabod* llama la atención sobre el hecho de que la palabra que resuena es la del sujeto absoluto, cuya "cadencia" particular puede por sí sola probar suficientemente que es la del Señor. Pues la palabra confisca inmediatamente, por así decirlo, toda la existencia de sus oyentes, toda su relación tanto con Dios como con el mundo. El Eclesiástico ha resumido todo esto en dos versículos:

Sus ojos vieron la gloria (δόξα) de su majestad (μεγαλεῖον),
y sus oídos oyeron la gloria de su voz (δόξα φωνῆς).
Y les dijo: 'Guardaos de toda injusticia (servicio a los ídolos)'.
Y dio mandamientos a cada uno de ellos acerca de su prójimo (17.13s.).

La palabra de Dios fundamenta siempre toda la existencia de su oyente; sólo ordena aspectos individuales de su vida dirigiendo todo el curso de la misma. Es pura objetividad, que no se apoya ni en los deseos ni en los temores del oyente, y esta objetividad sólo espera una

respuesta del oyente: asentimiento y obediencia. Exige el asentimiento no porque el oyente sea "de la misma opinión" o porque de repente "intuya" lo que está en juego. Más bien, el asentimiento se exige porque, de la manera más fácil, la palabra posee la cualidad de gloriosa señorialidad y proclama una voluntad que se apodera del hombre más allá de toda apelación. En toda la historia de las religiones no hay analogía para semejante unidad de objetividad (es la palabra la que se acerca al hombre) y totalidad (la palabra exige obediencia con toda la existencia). La objetividad no permite que exista ningún espacio intermedio entre el que habla y el sujeto que escucha; lo que crea allí es una perfecta inmediatez; y, puesto que la palabra procede de aquel que es el dueño del sujeto que escucha y que como tal lo conoce de cabo a rabo, la palabra es un desafío al sujeto que le presenta la más evidentemente sensible y posible de las realidades.

> Este mandamiento que yo os ordeno hoy no es demasiado difícil para vosotros, ni está lejos. No está en el cielo, para que digáis: ¿Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá, para que lo oigamos y lo cumplamos? Ni está más allá del mar, para que digáis: ¿Quién cruzará el mar por nosotros y nos la traerá para que la oigamos y la cumplamos? Pero la Palabra está muy cerca de vosotros, en vuestra boca y en vuestro corazón, para que la pongáis por obra (Dt 30,11-14 = Rom 10,6-8).

Es precisamente esta inmediatez, que penetra en la boca y en el corazón, lo que demuestra el poder de la palabra. Pero no pretende ser un poder que violenta, sino que convoca con insistencia: en la palabra, el yo infinito convoca al yo finito a ser plenamente él mismo.

En el Sinaí, el pueblo es un colectivo vago y timorato (Dt 5.25s.); la posibilidad de ser un yo se le comunica a través de la persona de Moisés. El hecho de que más tarde el rey no sea un representante del colectivo mítico ante la divinidad, sino una persona llamada a la obediencia (¡consideremos a Saúl!), se debe a la conexión entre el nebiismo y la monarquía emergente. La primera figura en toda la historia de la civilización que posee perfectamente un yo es el profeta Isaías, que oye la pregunta de Dios: "¿A quién enviaremos?" y enseguida da su "¡Aquí estoy!" (von Rad). Y cuanto más profundamente despierta el yo humano en la respuesta que da, tanto más ilimitadamente se abren ante él las alturas y profundidades del yo absoluto en la gloriosa señorialidad de la palabra divina. Israel, además, estiliza a su antepasado Abraham bajo este emblema, para luego entenderse como su descendiente. El presente, sin embargo, se

entiende como un orden establecido sobre la palabra de Dios (tradición jurídica y sacerdotal); pero es un orden que no puede resistir a la palabra cuando irrumpe con mandatos siempre nuevos (tradición profética). Y si al principio un gran número de mandamientos parecían simplemente coexistir unos junto a otros, poco a poco emerge cada vez más claramente un mandamiento omnicomprensivo y dador de forma: se trata del mandamiento de que el yo creado esté inmediata y exclusivamente a disposición del yo disponente. Bajo la influencia de Oseas, el Deuteronomio lo formula como "amar con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas" (Dt 6,5). Esto fue lo que resonó del fuego informe (Dt 4,32-40). Los historiógrafos deuteronómicos hacen de ello el criterio de toda la historia del pueblo. P incluso la sensorial "gloria de Dios" se ha convertido en una especie de palabra de mando que el pueblo (idealmente hablando) debe seguir en actitud de pura disponibilidad:

> Cuando la nube se alzaba sobre la tienda, el pueblo de Israel se ponía en marcha; y en el lugar donde se posaba la nube, allí acampaba el pueblo de Israel. A la orden del Señor se puso en marcha el pueblo de Israel, y a la orden del Señor acamparon.

El mismo motivo se repite hasta el final del capítulo (Nm 9,15-23; *cf*. Ex 40,36s).

Si, en el ámbito de los signos sensoriales, la alianza sólo pudo concluirse por un "transporte" del pueblo a la montaña, de la misma manera la palabra de Dios sólo puede ser recibida y seguida por el hombre por un "transporte" de su *espíritu* al Espíritu (*ruach*) de Dios, o -y esto equivale a lo mismo- por un injerto del Espíritu de Dios en el espíritu del hombre. Este es mi pacto con ellos, dice Yahvé: mi Espíritu que está sobre ti, y mis palabras que he puesto en tu boca, no se apartarán de tu boca..." (Is 59,21). 'Tú diste tu buen Espíritu para instruirlos. . . y los amonestaste con tu Espíritu por medio de tus profetas", reza Nehemías (9,20.30; *cf*. 2 Sam 23,2), y el salmo penitencial implora: "Oh Dios, no quites de mí tu santo Espíritu" (Sal 51,11). Sólo en comunidad de espíritu con Dios es posible la obediencia a su palabra, y esta comunidad de espíritu enseña el 'temor del Señor': es decir, la diferencia entre el Tú que otorga y exige de forma señorial y el Tú que reconoce y obedece a través de su servicio. En el Espíritu el hombre experimenta la gloria de la palabra, en la medida en que en este Espíritu le es dado conocer cuál es la palabra del Señor.

Independientemente de que el hombre admita interiormente el

Espíritu de Dios o se resista a él con un corazón rebelde y endurecido, la palabra de Dios se exhibe como *hecho* en virtud del poder con que se impone al hombre. Precisamente al dividirse para el hombre simultáneamente en promesa y amenaza, gracia y juicio, la palabra de Dios demuestra su unidad y poder trascendentales. Y cuanto más se revela la historia de este poder, tanto más se pone de manifiesto que la Palabra de Dios no se ve limitada o frustrada por la oposición del hombre, sino que se deshace de todo enemigo y lleva a término la realización de cada uno de sus contenidos. A través de la bifurcación de la palabra eficaz de Dios en gracia y juicio en su forma mundana, la unidad y unicidad del Yo actuante quedan al descubierto de la manera más directa posible. Yo, yo soy el Señor. . . Yo he revelado y salvado y proclamado . . . No hay quien pueda librar de mi mano; yo obro y ¿quién puede impedirlo?" (Is 43,11 ss.; *cf.* Núm 23,19).

d. Santidad y Nombre

El hecho de que Dios se pronuncie a sí mismo le hace a la vez nombrable y accesible, pero al mismo tiempo revela su incomparabilidad e inaccesibilidad. En efecto, revela su nombre, pero sólo como nombre sagrado. Así pues, ambos aspectos de Dios están inmersos en su sublime majestad.

Lo que podría ser la *santidad* del Dios vivo sólo sale a la luz para Israel muy lentamente, siguiendo el mismo ritmo con que su palabra lo manifiesta como Señor libre y soberano. Junto al conocimiento primigenio e intuitivo de la criatura sobre el abismo existente entre lo relativo y lo absoluto, entre el mundo de los hombres y el de los dioses36 , aparece también un concepto primigenio de santidad: todo lo que en el mundo pertenece al ámbito de lo divino o del dios está radicalmente "apartado" o "separado" del mundo (*temenos* de *temnein, sanctus* de *sancire, tabu* = "sacado"), y por tanto es peligroso para los mortales acercarse a ello. Quien entra en esta esfera con fines de culto necesita purificarse, y quien se asocia permanentemente al culto debe estar especialmente consagrado. El culto consiste en la oración que aplaca y, sobre todo, en el sacrificio: la cosa o persona sacrificada se separa del ámbito de lo profano y se considera sagrada, en el sentido de haberse convertido en posesión del dios. Todo esto no deja de ser religión "natural" que, sin embargo, sigue teniendo una existencia vital en la comprensión israelí de la santidad y en su vida cultual. Santo es lo que pertenece a la esfera de Dios: en primer lugar, los cielos, la

morada de Dios en la tierra, la tienda, el arca de la alianza, la propia Sión; también todo lo que tiene que ver con el sacerdocio y los usos y objetos del culto. La línea de demarcación entre lo limpio y lo impuro atraviesa el centro de la vida cotidiana. El israelita vive constantemente en la línea divisoria y debe ser consciente continuamente de que el reino de lo divino le está planteando exigencias. ¿Es todo esto un residuo obstinado de la concepción mítica de la existencia? Una cosa está clara, a saber, que en Israel el ritualismo no decae mientras que el profetismo crece con fuerza; el primero, de hecho, supera al segundo, y en la fase final el ritualismo incluso gana terreno y pasa al Nuevo Testamento esta forma primigenia de religiosidad humana masivamente encarnada. La Carta a los Hebreos interpretará a su debido tiempo el sentido de esta transmisión.

A pesar de la integridad del concepto, la comprensión interior de la santidad fue revolucionada drásticamente por la revelación a través de la palabra, especialmente en el caso de los profetas. Esto se aprecia ya en el hecho de que, mediante su palabra, Dios toma posesión de todo el pueblo elegido, separándolo así del mundo e introduciéndolo en su propia esfera divina. Además, si Dios puede hacer esto es porque tiene poder sobre todo el mundo "profano":

> Desde ahora... seréis mi posesión entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, y seréis para mí un reino de sacerdotes [o perteneceréis al reino real de mi señorío como los más cercanos a la mano del rey] y una nación santa [consagrada] (Ex 19,5s.).

Con ello, Israel ha sido sacado fundamentalmente de la oposición entre sagrado y profano, y puesto que Dios ha elegido a Israel de entre su posesión, que es toda la tierra, toda la tierra también ha sido sacada de esa dicotomía, al menos en lo que se refiere al final de los tiempos (Zac 14,20). Una vez relativizada así la dicotomía entre sagrado y profano en el mundo, el centro de gravedad del concepto de santidad se traslada a Dios mismo: frente a toda realidad mundana, Dios es el "tres veces santo" (Is 6,3) y, en definitiva, el "único santo" (1 Sam 2,2; Ap 15,4), porque sólo Él es Dios, y no puede jurar por otra cosa que por su propia santidad (Am 4,2), su propia divinidad distintiva. Pero Dios no guarda para sí esta divinidad tras su revelación de palabra y obra, sino que la ofrece como el espacio divino (*temenos*) en el que Israel ha de habitar en adelante tras haber sido "transportado" fuera de sí. Todo este espacio tiene ahora las cualidades que antes tenía un solo objeto "santo" (como, por ejemplo,

el arca de la alianza): es al mismo tiempo portador de salvación y fuente de peligro. Se trata de una prolongación de los dos aspectos de gracia y de juicio que ya caracterizaban la palabra de Dios; o, mejor aún, el juicio se hace inevitable cuando el hombre recibe la gracia de ser admitido en la morada de Dios y cuando se le da a conocer y aprender las "costumbres y ordenanzas" de Dios (Lev 18,4). Sed santos, porque yo, YHWH, vuestro Dios, soy santo" (Lv 19,2). Por gracia ya han sido tomados y 'transportados', de modo que ahora, por haber escuchado a Dios, pertenecen a Dios ('estáis consagrados y habéis llegado a ser santos, porque yo soy santo', Lv 11,44); bajo la amenaza del juicio deben obedecer a Dios y 'pertenecerle enteramente' (Dt 18,13).37

Al igual que su palabra, la santidad de Dios es activa, se impone y tiene efecto. A partir de Ezequiel, esto se expresa diciendo que Dios "se santifica" ante el mundo y sus pueblos38 , y luego también en Israel (Lv 10,3; 22,32; Nm 20,12). Y como al hacerlo se muestra como el Señor Dios, también se "glorifica" a sí mismo. Surge así una circumincesión entre santidad y gloria que también se hace visible en el hecho de que Dios consagra la tienda del encuentro con su *kabod*: 'Este lugar será santificado por mi gloria' (Ex 29,43).39 O, como dice la última parte del canto de victoria en el Mar de las Cañas: Dios es "glorioso en santidad" (Ex 15,11). En consecuencia, la obediencia de Israel también debe ser activa; así "santificará" al Dios santo (Nm 27,14),40 o, lo que es lo mismo, lo dejará ser Señor, "glorificándolo".41 Que no se trata de una mera alabanza externa está claro desde el principio; en el nivel más profundo, es dando cabida a la gracia como el hombre contribuye obedientemente a la autosantificación y autoglorificación de Dios en el mundo.

Al revelar su santidad, Dios manifiesta y comunica el hecho distintivo de que es Dios, y al hacerlo revela su *nombre*.42 El nombre se comunica a Moisés de tal manera que de inmediato se produce una misteriosa reticencia por su parte, y esta reserva es una continuación de anteriores preguntas sobre el nombre de Dios que habían recibido una respuesta negativa (Gn 32,29; *cf*. Jue 13,18). Incluso en el Nuevo Testamento, el nombrar y el Nombre conservarán algo de esotérico (Flp 2,9; Ap 2,17). Que Dios se atreva a "entregar" su nombre a los hombres es un signo de la más alta gracia, amor y entrega; no cabe duda de que con la *traditio nominis* Dios mismo se entrega, y que contrae un compromiso con quienes conocen e invocan su nombre. Sin embargo, Dios no entra en su posesión por la razón de que, aun

cuando se da a conocer por su nombre, también se revela como el Señor poderoso y gobernante. Porque invoca su propio nombre, *es él* quien llama y nombra al hombre, tomando así al hombre como posesión *suya* (Is 43,1). Cuando se pronunciaba el nombre de Dios sobre alguien, significaba que pasaba a ser posesión de Dios. Conocer el nombre de Dios, que sigue siendo eternamente misterioso, no significa, por tanto, conocer una parte de Dios y no conocer otra parte seguramente mayor. Conocer el nombre de Dios significa, más bien, que se le ha concedido a uno la autorrevelación de un Dios que, incluso al revelarse, se muestra como el Señor siempre más grande y que ha asumido a su servicio a la persona que a partir de ahora lo conoce. Así, Israel entendía la gracia de poder conocer el nombre de su Dios como prenda de su presencia, algo así como un sacramento, a semejanza de la presencia eucarística de Cristo en el Nuevo Testamento. Al principio del Libro de la Alianza, Dios mismo ordenó cuáles serían los lugares donde se invocaría su nombre (Ex 20,24), los lugares, por tanto, donde quería estar presente de manera especial. Cuando, en el pasaje sobre el establecimiento de un lugar único para el culto, el Deuteronomio subraya también el hecho de que Dios habita en el cielo[43] y que permite que "sólo" su nombre esté presente en el templo terrenal,[44] puede que se tratara de implantar de nuevo el concepto del Dios siempre más grande y libre contra los presuntos abusos mágicos de la época. Pero el Deuteronomio nunca puso en duda la proximidad de Dios al hombre ni la intimidad del hombre con Dios (Dt 30,14). Con la destrucción del templo se pierde una parte de esta tensión; Dios y su nombre son ahora uno: Dios se manifiesta y actúa en el cielo y, a partir de ahí, también en la tierra. A partir de este momento, el nombre (*shem*), como aspecto manifiesto de Dios, será, por una parte, un término alternativo para Dios mismo[45] y, por otra, será intercambiable con la 'palabra' de Dios.[46] Con esto, además, 'nombre' entra en circumincesión con 'gloria': objetivamente, en cuanto que el nombre es aquel aspecto de Dios a través del cual Él se muestra en el mundo como Señor poderoso;[47] subjetivamente, porque por el acto mismo de conocer el nombre de Dios, invocarlo y refugiarse en él (Sal 124.8), el hombre está glorificando a Dios precisamente en su nombre (Sal 86.9, 12).[48] Los sabios alaban el Nombre (Sal 106.47; 145.21) como objetivamente 'glorioso' (*tehilla*, paralelo a *shem*). Bendito sea por siempre su nombre glorioso; que su gloria llene toda la tierra" (Sal 72,19; *cf.* 102,16s).

La interpenetración recíproca de "santidad", "nombre" y "gloria" se

mantendrá en el Nuevo Testamento, donde la tarea de la vida de Jesús se resume en la glorificación del nombre del Padre (Jn 12,28; 17,17).4, 26), y donde pone en boca de sus discípulos la oración por la santificación de ese mismo nombre (Mt 6,9; *cf*. Is 29,23), mientras María, recordando el Sal 111,9, alaba el nombre del Señor como santo (Lc 1,49).

e. Cara

Mientras que la palabra de Dios, su santidad y su nombre han manifestado cada vez más claramente *quién es* el que se ha involucrado con Israel, ahora podemos considerar por último su semblante, el Rostro que se vuelve hacia el creyente, el Rostro que busca piadosamente, ante el que se encuentra, en el que se refugia. Hemos visto que, en el caso de la percepción sensorial, la experiencia de la visión / no visión consistía en abrirse camino a tientas a través de la contradicción entre la luz excesiva y la oscuridad. Aquí, sin embargo, se alcanza finalmente la claridad total: El rostro de Dios es luz (Sal 89,16) y de ningún modo tinieblas, y esta claridad enfática persistirá ininterrumpidamente hasta Juan (1 Jn 1,5) a pesar del gnosticismo de cada época. Palabra, santidad y nombre califican esta luz inequívoca como un amor, una bondad y una gracia que se manifiesta en el acto mismo de Dios de volverse hacia la criatura. Este contenido del acto es tan innegable que resulta imposible hablar de no ver el rostro de Dios. Existe en Israel una evidencia de la manifestación de Dios como Señor que eclipsa con mucho toda evidencia del mundo interior, y esa evidencia divina no se ve afectada en modo alguno por la distinción moderna entre visión sensorial y percepción espiritual; más bien, esa evidencia supera con creces esta distinción. Todo el hombre corporal-espiritual "sabe",[49] a la manera de la percepción, que el Señor que lo creó en cuerpo y alma está allí de pie ante él, y él mismo yace allí en desnudez extendida ante los ojos del Señor. Así, Filón interpretó 'Israel' (el nuevo nombre de Jacob tras su lucha con Dios) no como 'fuerte contra Dios' (que originalmente era probablemente 'que Dios sea fuerte'), sino como 'hombre que ve a Dios'.[50] Porque esto es precisamente lo que Dios había querido para Israel: que 'viera y supiera, considerara y entendiera... que el Santo de Israel ha hecho esto' (Is 41,20). Así habla también el Deuteronomio, cuando interpreta la teofanía del Sinaí como el punto de partida que implicaba de hecho la vuelta del Yo infinito hacia el hombre: "He aquí

que Yahvé, nuestro Dios, nos ha mostrado su gloria y su grandeza, y hemos oído su voz en medio del fuego; hemos visto hoy a Dios hablar con el hombre, y el hombre vive todavía" (Dt 5,24). Israel ya conocía de un modo primitivo, que no puede calificarse de "mítico "[52] , lo que más tarde la tradición cristiana de sabiduría espiritual buscaría y conocería como "caminar en presencia de Dios", y para ello el requisito previo no es una técnica y una formación esotéricas, sino más bien la "pureza de corazón" y la flexibilidad de la fe. Hay una dimensión de la escucha de Dios que podría calificarse de "ver a Dios "[53] , y este ver se basa en ser visto por Dios. Él mira hasta los confines de la tierra y ve todo lo que hay bajo los cielos" (Job 28,24). No hay escondite a su mirada, su visión se extiende de edad en edad" (Eclo 39,19s).

Una vez que el oyente de la palabra sabe quién es el que le ve de ese modo, esta condición por la que toda su existencia queda al descubierto a la vista de Dios produce al principio un profundo espanto, y luego una profunda felicidad, y concluye con la súplica de que uno pueda seguir siendo visto cada vez más penetrantemente por Dios de esta manera (Sal 139)[54]. Este tipo de afirmación, y otras parecidas (Job 34.21; Sal 11.4; 33.13-15; Jer 32.19), al principio tiene como objeto todo el mundo creado; pero poco a poco la mirada de Dios se eleva, por así decir, para centrarse en los que le conocen y, por tanto, le temen ("He aquí que el ojo de Yahvé está sobre los que le temen, sobre los que esperan en su misericordia", Sal 33,18), y sobre los que le necesitan en su angustia ("Desde el cielo Yahvé miró a la tierra, para oír los gemidos de los prisioneros", Sal 102. 19s.). 19f.). Si la "exaltación" de Dios sobre los cielos manifiesta su "gloria", su "mirada en las profundidades" manifiesta su gracia (Sal 113,4-7); en efecto, su exaltación puede ser un juicio sobre los que se elevan orgullosamente: a éstos el Señor les vuelve la espalda; pero toda su sublimidad nunca fue un obstáculo para su consideración por los pequeños (Sal 138,6).

Si la dialéctica de la manifestación sensorial, sin embargo, ha sido trascendida porque el rostro de Dios siempre da luz, no obstante, en este nivel superior retorna otra dialéctica que deriva de nuestro modo de conocer. La mirada de Dios y su rostro son gracia, pero el rostro de Dios puede ser descubierto u ocultado, vuelto hacia uno o desviado. También esta experiencia elemental puede abarcar toda la extensión del mundo creado, y de este modo expresa una experiencia religiosa radicalmente antiteísta de la existencia. Cuando Dios oculta su rostro,

todo lo creado muere, y cuando vuelve de nuevo su rostro hacia la creación, todo despierta a una nueva vida.[55] Esta experiencia, además, está cada vez más firmemente arraigada en la experiencia distintiva de Israel, a saber, que el rostro de Dios puede relacionarse con él de maneras contrarias: en tiempos de gracia, el rostro de Dios se vuelve hacia Israel y da luz, en tiempos de ira se aparta o se vuelve hacia Israel de manera terrible, y más allá de ambas posibilidades está todavía la espantosa experiencia de Job, para quien en la noche del sufrimiento la mirada desnuda de Dios se vuelve insoportablemente feroz.[56]

Cuando Dios hace brillar la luz de su rostro sobre el hombre (Sal 31,17; 44,4; 67,2; 80,4, 8, 20; 119,135; Dan 9,17) y se le permite vivir y caminar a la luz del Rostro eterno (Sal 89.16), entonces la propia experiencia de la vida del hombre pasa a la luz: "En tu luz vemos la luz" (Sal 36.9); de ahí la oración para que el sol del rostro de Dios amanezca sobre el hombre (Sal 4.7), y la bendición litúrgica que implora que "Yhwh haga resplandecer su rostro sobre vosotros. . . que te muestre su rostro" (Nm 6,25s; *cf. 2* Cr 30,9). Y, mientras reza, el creyente trata de "aplacar" el rostro de Dios (1 Sam 13.12; Sal 119.58) cuando está enfadado y apartado. Hay numerosos pasajes que amenazan con ese alejamiento o que lo describen como ya ocurrido; pero en todos ellos es el pecado del hombre la causa de ese ocultamiento.[57] Sin embargo, aunque el pecado excava el profundo abismo entre Dios y el hombre (Is 59,2), el alejamiento de Dios no es el simple 'resultado' del pecado, sino una decisión personal de Dios (Is 57,17) que finalmente sí entrega al pecador 'al poder de su pecado' (Is 64,6b). En este sentido activo, Dios "vuelve su rostro contra" el pecador[58] y le declara la guerra[59].

Una vez que se tome en serio este concepto omnicomprensivo del rostro y la mirada de Dios, que puede dirigirse hacia el hombre o alejarse de él, entonces nos abstendremos de descartar como una 'manera de hablar' meramente tradicional y metafórica las numerosísimas afirmaciones sobre 'buscar el rostro de Dios' y anhelar la 'visión' de él.[60] Sin duda, la expresión "ver" o "buscar el rostro de Yahvé" significa en primer lugar "entrar en el templo", de forma análoga a como se solía decir en Oriente, al ser admitido en audiencia ante un rey u otra persona de alto rango, que uno ha "visto el rostro" de la persona en cuestión. En el contexto de un lugar sagrado pagano, la expresión también puede significar que se ha llegado ante la imagen del dios o que se han visto las imágenes de los dioses en una procesión

solemne. En Israel pudo haber una analogía con la procesión con el arca de la alianza, que se consideraba el trono del Dios presente.[61] La cualidad plástica que transmiten esas palabras que hablan de que Dios se hace visible en el templo durante las celebraciones litúrgicas ha dado pie a la conjetura de que, en determinados momentos álgidos del culto, ciertos extáticos o profetas designados solían dar testimonio de una teofanía que se les concedía;[62] pero de esto no tenemos prueba alguna. Las analogías míticas son demasiado lejanas y las ceremoniales demasiado superficiales para explicar la intensidad del anhelo de Israel por ver a Dios. E incluso si en una época temprana el "rostro de Dios" se tomó a veces para connotar una especie de teofanía sustitutiva (en la versión ya mencionada de la saga del Éxodo, Ex 33,14, en la que Dios, en lugar de salir él mismo con el pueblo, quiere designar a su ángel o su "rostro" para que lo acompañe), esta distinción desaparece muy pronto: El rostro de Dios es él mismo cuando se vuelve en gracia hacia el hombre y se le hace plenamente presente. Es lo que leemos, por ejemplo, en Is 63,9, donde se dice expresamente: "No fue ningún enviado, ningún ángel, sino Él mismo quien los liberó; Él mismo los rescató por su amor y su piedad". Más allá de toda analogía mítica, las expresiones litúrgicas de Israel deben considerarse, pues, como expresiones únicas de esta religión "históricamente encarnada"; una religión en la que la evidencia del Dios que da testimonio de sí mismo con palabras y hechos históricos (Sal 105,4s) está estrechamente unida a la experiencia íntima del corazón del creyente, dócil a la palabra y siempre recíproco. Es también una religión en la que la peregrinación oficial al templo como auténtico foco de la presencia de Dios equivale a refugiarse en él en caso de angustia personal. En Yhwh me refugio. . . Los rectos contemplarán su rostro' (Sal 11.1, 7). Y en Sal 17,15 leemos las misteriosas palabras: Contemplaré tu rostro (*panim*) en justicia (*sedek*, es decir, en el reino de la salvación de Dios); cuando despierte, me saciaré de contemplar tu forma (*temuna*)'; aquí el paralelismo apunta a un grado muy alto de actualización. En el Sal 24 vemos una anticipación de la promesa del Sermón de la Montaña de que los "corazones puros" (v. 4) que "buscan el rostro del Dios de Jacob" (v. 6) experimentarán su aparición.[63] La persona que ora en el Sal 27 importuna a Dios en su deseo de una mayor inmediatez personal; aquí el corazón habla al rostro: "De ti dice mi corazón: "Busca su rostro". Tu rostro, Yhwh, busco. No me ocultes tu rostro" (v. 8). En la conclusión de la oración ("¡Espera al Señor!", v. 14) la certeza de la fe en la visión

venidera es casi indistinguible de la esperanza que la anhela. El verdadero cumplimiento del Antiguo Testamento reside en esa inmediatez del corazón a corazón, cara a cara, y de ahí podemos entender la batalla que el Dios de la alianza libra contra todas las imágenes de Dios, que pretenden mediar entre Él y el hombre, pero que en realidad sólo ponen distancia entre Dios y el hombre. Agustín lo expresó así al comentar el Sal 94,9: "Tenemos la promesa de la visión de Dios, del Dios verdadero y supremo. Porque es bueno ver al que nos ve. Quien sirve a dioses falsos los ve fácilmente, pero está viendo a dioses que tienen ojos pero no ven. Pero a nosotros se nos promete la visión del Dios que vive y ve" (*Sermo* 69, 3).[64]

El caso del creyente piadoso que experimenta estas cosas no socava, en consecuencia, la verdad de la afirmación de que el Dios de Israel es invisible, aunque el creyente insista en buscar y encontrar el rostro de Dios. La literatura sapiencial interpretará esta visión como una "visión", un "ver en" que conduce al conocimiento (εἰδέναι: Sab 13,1; 15,3);[65] pero no hay que olvidar los orígenes hebreos de esta visión, aunque en esta literatura el modo de pensamiento se vaya haciendo más griego. En la transición del mito a la filosofía, el dios griego se hace totalmente invisible, pero el Dios del Antiguo Testamento no, ni siquiera en la literatura sapiencial.[66] "Buscar a Dios" significa aquí, en el fondo, hacer el intento de ver con los ojos de Dios, a la manera de ver de Dios (*cf*. Eclo 39,16-35). Buscar sin descanso" (Sal 105,4) es para el creyente piadoso una parte esencial de su experiencia visionaria. En Oseas, la "búsqueda de Dios" (3.5; 5.15) y *el da'at-Elohim* (el conocimiento existencial y experiencial de Dios: 4.1; 6.6; etc.) están inseparablemente unidos. Pero lo que en la búsqueda se otorga por anticipación contiene promesas cada vez mayores y proyecta el cumplimiento de la visión hacia el eschaton (Is 40,5). En comparación con la luz venidera, el hallazgo final del Rostro puede llamarse sin ningún sentido de pesar cobijarse a la sombra de Dios, a la sombra de sus alas o de su mano (Sal 17,8; 57,2; 63,8; Os 14,8; Is 49,2; 51,16). Y en Jeremías y Ezequiel se proclama la paradoja de que Dios estará precisamente con los que son enviados al exilio, y no con los que en el templo tienen todavía la prenda de su presencia cultual (Jr 29,12; Ez 11,14s).

Debido a su profundo conocimiento de la tradición, Pablo anclará todos los aspectos de la visión que el hombre tiene de Dios en la visión omniabarcante y siempre superadora que Dios tiene del hombre y en la conciencia del hombre de ser así visto (Gal 4.9; 1 Cor 8.3; 13.12; 2

Cor 5.11; Fil 3.12).

3. LITURGIA CÓSMICA

Hasta ahora nuestra discusión no ha integrado en la gloria de Dios algunos de los atributos más esenciales de la Divinidad -nos referimos a todos aquellos que expresan la relación de Dios como misericordioso con el hombre.67 Y tales atributos son indispensables para ver verdaderamente el objeto de las teofanías bíblicas y, por tanto, para estar en condiciones de valorar todas las implicaciones de estas mismas teofanías. Sin embargo, ya en este punto podemos aventurarnos a examinar algo de esas revelaciones de gloria que adoptan la forma de fenómenos naturales. La característica fundamental de todas estas manifestaciones, cuyo realismo no decae con el paso del tiempo, es su orientación hacia la alabanza, una alabanza que se esfuerza por testimoniar la presencia siempre renovada de la gloria incuestionable del Dios de la historia y del universo, que nunca deja de acercarse a Israel como una realidad viva. El lenguaje de ese testimonio no siempre utiliza el procedimiento dialéctico del redactor del Pentateuco, sino a menudo una forma aparentemente más directa que describe la aparición de la gloria preeminentemente en términos de la magnificencia amenazadora de la tormenta: viento tempestuoso, nubes ominosas que pasan flotando, oscuridad, relámpagos que surgen de la penumbra, el rugido de los truenos, aguaceros y granizo destructor. Sin embargo, estos fenómenos no se describen en ningún momento por sí mismos, sino como símbolos enfáticos del Señor que se revela a sí mismo. También se incorporan a las narraciones otros símbolos que no se derivan de la tormenta, pero que dan a la aparición divina un carácter aún más aterrador y (debido a la mezcla de imágenes) también más abstracto; la adición de estos símbolos que no se derivan de la tormenta, además, nos permite ver que Yhwh nunca fue visto como un dios-tormenta.[68] El complejo de expresiones literarias sobre este tema, incansablemente elaborado a lo largo de los siglos e incapaz de ser restringido o atado desde un solo ángulo, une un intenso realismo con el sentimiento de distancia que siempre caracteriza al Antiguo Testamento.[69]

El documento hímnico más antiguo que describe una teofanía, el "Cantar de Débora", parece proporcionarnos la clave para entender la mayoría de las composiciones posteriores. A través de Débora, la palabra de Dios pide a Barac que atraiga el poder superior de Jabín y

de Sísara, el general de su ejército, al lecho del río Cisón, junto con sus carros y sus tropas; allí Dios entregaría al enemigo en manos de Barac (Jue 4,7). El propio canto, lleno de desenfreno arcaico, dice en parte lo siguiente (Jue 5.4s, 21s):

Yhwh, cuando saliste de Seir,
cuando marchaste de la región de Edom,
la tierra tembló y los cielos se desplomaron,
Sí, las nubes soltaron agua.
Los montes temblaron ante YHWH, (eso es el Sinaí)
Ante Yhwh, el Dios de Israel. . .
El torrente Kishon los arrastró,
el torrente que se precipita, el torrente Kishon.
¡Marcha, alma mía, con fuerza!
Entonces golpearon fuerte los cascos de los caballos
con el galopar, galopar de sus corceles.

Dios viene de Seír que, como nos dice la glosa del v. 5, es el Sinaí. Viene de aquella Montaña de Dios de la antigua teofanía donde Israel llegó a conocer a Dios como manifiesto,[70] y viene por el camino que Israel había tomado (Edom). Viene como el Dios salvador de la historia en la tormenta y en su goteante oscuridad, que hincha el cauce seco del río hasta hacerlo estallar, enreda y barre los carros del enemigo, y desvía a los jinetes. La "teofanía natural" es, pues, en grado sumo una "teofanía histórica de salvación". Por medio de una violenta tempestad, Dios ha traído la victoria; las tribus de Israel sólo han "luchado junto" a Dios. En esto el cántico resultaría ser un modelo decisivo. La bendición arcaica de Moisés también comenzaba con 'la venida de Yhwh desde el Sinaí, desde Seir ha amanecido sobre nosotros; ha resplandecido (ἐπέφανεν, LXX) desde el monte Parán' (Dt 33,2), 'cabalga por los cielos en tu ayuda, y en su majestad por las nubes. El Dios de antaño es tu refugio" (vv. 26s). Tal concepción nos ayuda a comprender por qué las composiciones posteriores de los Profetas asumen una forma arcaica cuando se espera una amplia ayuda de Dios, ayuda que exige una revelación igual de poderosa. En palabras de Hertzberg: "La Biblia sabe algo sobre la revelación total". Así leemos en una de las creaciones más originales de Isaías, a la que ya nos hemos referido:

He aquí que YHWH[71] viene de lejos,
ardiendo con su ira, y en espeso humo creciente;

sus labios están llenos de indignación,
y su lengua es como un fuego devorador;
su aliento es como un arroyo desbordante

que llega hasta el cuello;
para tamizar a las naciones con el cedazo de la destrucción. . .
Yhwh hará oír su majestuosa voz de trueno
y el golpe descendente de su brazo para ser visto,
en furiosa cólera y llama de fuego devorador,
con chaparrón, tempestad y granizo.
Los asirios se aterrorizarán ante la voz de YHWH,
cuando hiere con su vara (Is 30,27s., 30s).

Habacuc hará un uso aún más generalizado de ese lenguaje simbólico arcaico, pero a esto llegaremos dentro de un momento.

En el Cantar de Débora ya estaba la semilla de un desarrollo significativo: Los carros y los corceles de Sísara son barridos por el torrente que estalla salvajemente, igual que los carros y los corceles del faraón habían sido sumergidos por las mareas del Mar de las Cañas al chocar entre sí. Además, en el canto más antiguo del Mar de las Cañas (Ex 15.1b-11) ya se habían utilizado imágenes teofánicas: En la grandeza de tu majestad (*ga'on*) derribas a tus adversarios. . .; al soplo de tus narices se amontonaron las aguas" (Ex 15,7s). La reflexión posterior sobre ese primer acontecimiento histórico, que sienta las bases de toda la salvación de Israel, llega a la conclusión de que fue por Israel por quien Dios desnudó el fondo del mar; y puesto que "mar" (*tehom*) también significa "abismo", "caos", "mundo inferior", aquí también se hace visible el poder primigenio de Dios sobre las fuerzas del abismo. Así, a la representación de las fuerzas naturales que se agitan y se desatan en la tempestad se une -secundariamente y a modo de ilustración- otra representación: la derivada del mito acadio de la doma por Marduk de las aguas caóticas (Tiamat y los monstruos concebidos por ella).[72] Israel, que sabe exactamente lo que puede y quiere decir sobre su Dios, utiliza sin pudor materiales míticos imaginativos y los combina con las imágenes orientales comunes de la epifanía en la tormenta, para la que también existían numerosos himnos cúlticos a dioses-tormenta en Sumeria, Babilonia, Ugarit y Canaán.[73] El magnífico y antiquísimo Sal 29 contiene seguramente imágenes y formas preexistentes de los himnos a los dioses del tiempo, pero no cabe duda de que aquí lo que predomina es la gloria de YHWH; a él gritan "¡Gloria!" todos los cielos:

Dad a Yhwh, oh seres celestiales,
da a Yhwh gloria y fuerza.
Dad a Yhwh la gloria de su nombre;
se postren ante Yhwh en su santa teofanía74.
el Dios de la gloria truena,
Yhwh, sobre muchas aguas.
La voz de Yhwh es poderosa,
la voz de Yhwh está llena de majestad.
La voz de Yhwh rompe los cedros,
Yhwh rompe los cedros del Líbano.
Hace que Líbano salte como un ternero,
y Sirion como un joven buey salvaje.
La voz de Yhwh lanza llamas de fuego.
La voz de Yhwh sacude el desierto,
Yhwh sacude el desierto de Cades.
La voz de Yhwh hace parir a las ciervas
y adelanta el nacimiento de los niños.
El Dios de la gloria truena,
y en su templo todos gritan: ¡Gloria!
Yhwh se sienta entronizado sobre el diluvio;
Yhwh se sienta entronizado como rey para siempre (Sal 29.1-10).75

La voz rugiente del trueno de Dios y su victoria sobre las aguas primitivas se glorifican aquí sin referencia aparente a la historia de la salvación; este salmo es un puro canto de alabanza a Aquel que es el único poderoso, y todos los seres "divinos", todo el palacio de los cielos, deben unirse a su alabanza. Tal canto, que consiste en una glorificación que pasa inmediatamente a la gloria misma, puede ser adoptado por Israel porque conoce el "nombre" de su Dios no por el retumbar de los truenos, sino porque Dios mismo ha revelado su nombre a Israel a través de la instrucción, la ayuda histórica y las promesas. Cómo interpretó Israel para sí un himno así puede verse en el Salmo 97, que deriva de él; aquí también se convoca a todos los seres divinos a venerar a Dios (v. 7), por la razón de que Dios 'está exaltado muy por encima' de ellos (v. 9). La descripción de la naturaleza de *la kabod* ("tinieblas y nubes" rodean a Dios) se contrarresta inmediatamente con "la justicia y el derecho" como soportes de su trono. El 'fuego consumidor que va delante de él' destruye a sus enemigos a su alrededor (v. 3) y 'libra de la mano de los impíos' (v. 10). Y si "la tierra tiembla, los montes se derriten como la cera ante el Señor de toda la tierra", también sabemos que "los cielos

proclaman su justicia y todos los pueblos contemplan su gloria" (vv. 4 ss.). La última palabra sobre la teofanía es ahora "luz" y el último atributo de Dios, que nos da motivo de júbilo, es "santidad" (vv. 11 ss.).

Cuando los salmos postexílicos tardíos se proponen recordar las grandes hazañas que Dios realizó por Israel en el pasado, se remontan conscientemente a un tono arcaico. Esto se muestra en el Salmo 77, que presenta el cruce del Mar Rojo al estilo del mito de Tiamat y los himnos a Hadad para subrayar el significado del Éxodo como la recreación salvífica de Israel:

Recordaré los hechos de Yah;
Sí, recordaré tus maravillas de antaño.
Meditaré en toda tu obra,
...y meditar sobre tus poderosas hazañas...
Tú eres el Dios que hace maravillas,
que has manifestado tu poderío entre los pueblos
. . .
Las aguas te vieron, oh Yhwh;
cuando las aguas te vieron, tuvieron miedo,
sí, las profundidades temblaron.
Las nubes vertían agua;
los cielos produjeron truenos;
las flechas centelleaban por todos lados.[76]
El estruendo de tu trueno fue en las ruedas de los carros;
tus relámpagos alumbraron el mundo;
la tierra tembló y se estremeció.
Tu camino era a través del mar,
tu camino a través de las grandes aguas;
pero tus huellas no se veían.
Condujiste a tu pueblo como un rebaño
de la mano de Moisés y Aarón (Sal 77.11s, 14, 16-20).

El uso del mito para describir el acontecimiento salvador y el uso de la maravilla natural para interpretar un suceso histórico[77] muestran sobre todo que, para Israel, el significado del milagro salvífico va mucho más allá de lo que parece demostrar el mero fenómeno natural de la apertura del camino a través del Mar de las Cañas.

Esto se hace plenamente evidente en la teofanía insertada en la primera parte de ese "*Te Deum* real", el Salmo 18. El rey da gracias por haberse salvado de un peligro extremo. El rey da gracias por haber

sido salvado de un peligro extremo. Los torrentes de la perdición me asaltaron, las cuerdas del Seol me enredaron", y en su aflicción clamó al Señor y el Señor le escuchó. Luego siguió la descripción del Dios que viene a liberar:

La tierra se tambaleó y se sacudió;
temblaron los cimientos de los montes
y tembló, porque estaba enojado,
Le salía humo por las fosas nasales,
y fuego devorador de su boca. . .
Inclinó los cielos y descendió;
espesa oscuridad estaba bajo sus pies.
Montó en un querubín y voló;
llegó veloz sobre las alas del viento.
Hace de la oscuridad su cobertura a su alrededor,
su dosel nube espesa, oscura con agua.
Del resplandor ante él
se abrió paso entre sus nubes
granizo y brasas de fuego.
Yhwh también tronó en los cielos,
y el Altísimo emitió su voz. . .
Envió sus flechas y los dispersó;
lanzó relámpagos y los derrotó.
Entonces se vio el lecho del mar,
y los cimientos del mundo quedaron al descubierto,
a tu reprensión, oh Yhwh,
al soplo del aliento de tus narices.
Llegó desde lo alto, me tomó,
me sacó de muchas aguas.
Me libró de mi fuerte enemigo,
y de los que me odiaban;
porque eran demasiado poderosos para mí (Sal 18,7-17).

Las imágenes se agolpan unas sobre otras para transmitir todo el peso de lo ocurrido: La gloria de Dios es tormenta y tempestad, pero también es la fuerza creadora de la salvación de Israel a través del milagro del Mar de las Cañas; esta salvación, a su vez, significa la liberación del reino de la muerte del Seol; y el rey, amenazado en la guerra y triunfante en la victoria, se sitúa en el centro de este acontecimiento, que es a la vez un acontecimiento cósmico y un acontecimiento de la historia de la salvación78. Como en el Salmo 97,

también en el Salmo 18, después de la teofanía, todo se sitúa en el contexto de los atributos de Dios como salvador, de su condescendencia (v. 27) y de su amor como redentor (v. 50).

Ahora bien, el mismo Dios que aparece en su revelación de salvación como el absolutamente glorioso es reconocido como el Señor del mundo a partir de su manifestación en fenómenos naturales de gran maravilla. Job no es judío y, por tanto, no puede leer la gloria de la naturaleza directamente en términos de gloria histórica de la salvación. Sin embargo, a través de la sublimidad, insondabilidad y magnificencia de la naturaleza es capaz de vislumbrar la gloria del Creador trascendental. En el gran himno de Job 36,22-37,24 las imágenes sacadas de la tempestad están ahí, pero incorporadas a otras imágenes que no menos que las primeras imponen un estado de sobrecogimiento ante el Inescrutable que "está revestido de terrible majestad" (37,22; cf. Jr 10,12s = 51,15s; *cf*. Sal 135,7; 144,5). En el mismo espíritu, pero con tonos más brillantes, el Eclesiástico esboza un gran lienzo de la gloria de Dios en el cosmos (cap. 43), donde la magnificencia de la tormenta es sólo una de las muchas maravillas que lo atestiguan: "El universo se mantiene firme en su gloria" (42,17). También en el Sal 104, himno cósmico, la teofanía tempestuosa no es más que el comienzo del despliegue de la bondad y la belleza totales del mundo; desde el principio, Dios está revestido del manto majestuoso de la luz (vv. 1s), y todo cobra vida de la mirada benévola de su rostro y de la inspiración de su aliento (v. 29).

Si el Sal 29 es la glorificación sensorial de *la kabod* abstracta (no integrada), el Sal 104 es la glorificación sensorial de la *kabod* concreta (integrada). Y esencialmente todo ello es una liturgia: una liturgia del hombre, que tiene un conocimiento histórico de Dios, unido a la naturaleza inconsciente, que en lenguaje mudo y codificado se entrega a sí misma noticias "jeroglíficas" (Sal 19,2-5), mientras que el hombre, conociendo los mandatos de Dios en forma de palabra (Sal 19,9s.), puede rendir a Dios con total franqueza y claridad la alabanza de la gloria que le es debida. Ciertamente es correcto afirmar que el *Sitz im Leben* original de los salmos teofánicos del Yhwh era el canto de victoria que se entonaba después de una guerra santa; pero las guerras carismáticas habían llegado a su fin con el primer período de los reyes, por lo que esta forma hímnica se transfiere a la liturgia. Aquí la forma se enriquece, por un lado, con una extensa imaginería mítica y, por otro, se le confieren también alicientes literarios. La forma hímnica se convierte en el medio estilístico tradicional para describir

el poder de Yahvé y su dinamismo lleno de acontecimientos. Luego los Profetas se apropian de estas imágenes y el acontecimiento pasado o presente (Sal 50) se traslada al futuro: la idea del "día de YHWH "[79] se mezcla con las imágenes teofánicas tradicionales: Dios, que antes había irrumpido como guerrero para luchar por Israel, en adelante puede acercarse también para dictar sentencia contra Israel o para salvarlo contra el pueblo que ha de ser juzgado. En la primera visión de Ezequiel, la "gloria de Dios" se acerca con el viento tempestuoso de las antiguas teofanías, y la visión del incendio de Jerusalén (Ez 10,6s.) con un carbón encendido procedente del fuego del *kabod* retoma una de las imágenes del Salmo 18: "Del resplandor delante de [Dios] irrumpieron entre las nubes piedras de granizo y carbones de fuego" (v. 12).

De nuevo, en Habacuc, encontramos un himno (3.1-19) que también tenía fines litúrgicos y que, en una visión profética, recoge toda la gama de imágenes arcaicas, esta vez para dar expresión a una esperanza escatológica de redención:

Eloah vino de Teman
y el Santo del monte Parán.
Su gloria cubrió los cielos,
y la tierra se llenó de su alabanza.
Un resplandor como de luz estaba bajo él,
de su mano.
Delante de él iba la peste,
y la peste le siguió de cerca.
Se levantó y sacudió la tierra;
miró e hizo temblar a las naciones;
se hendieron las montañas eternas,
las colinas eternas se hundieron.
Vi las tiendas de Kushan en aflicción;
las cortinas de las tiendas de Madián ondeaban (Hab 3,3-7).

Una vez más, el *kabod* procede del Sinaí (por eso en el v. 7 tiemblan los pueblos del sur); pero a la tradición del éxodo se incorpora aquí la tradición de la visión de Isaías, que ve la gloria del Invisible sólo "debajo de él", como "tren" que se arrastra tras él. Historia y profecía se entrelazan. Los dos demonios que ahuyentan a los enemigos, Pestilencia y Peste, tienen un efecto mítico; expresan la naturaleza aterradora de la aparición de Dios tanto como la más tradicional rotura e inclinación de las montañas.

Fue tu ira contra los ríos, oh Yhwh,
fue tu indignación contra el mar,
cuando cabalgabas sobre tus caballos,
en tu carro de la victoria?
Le quitaste la vaina al arco,
y poner las flechas a la cuerda.
Tú hendiste la tierra con ríos;
las montañas te vieron y se retorcieron.
Las aguas embravecidas siguieron su curso;
las profundidades dieron su voz.
El sol se olvida de girar en su curso,
y la luna se detiene en su cenit.
A la luz de tus flechas se apresuraron,
al destello de tu reluciente lanza (Hab 3,8-11).

De nuevo aquí se entremezclan imágenes de ambos contextos: el de la tormenta y el de la victoria en la creación sobre los mares caóticos. Pero Yhwh no es Marduk, y la pregunta inicial, que presupone este mito, queda por el momento sin respuesta. Más tarde se revelará que la furia de Yhwh tenía motivaciones muy diferentes. Por el momento predominan las imágenes de la naturaleza; incluso la imagen casi apocalíptica del sol y la luna que se oscurecen y huyen sigue viéndose aquí enteramente en el contexto de la tormenta amenazadora: el brillo de la flecha y la lanza apunta al relámpago. Sólo la estrofa final revela adónde conduce esta riqueza de imágenes:

Recorriste la tierra con furia,
pisoteaste con ira a las naciones.
Saliste para la salvación de tu pueblo,
por la salvación de tu ungido.
Aplastaste la casa de los malvados,
descubriendo sus cimientos hasta la roca desnuda.
Atravesaste su cabeza con tus flechas,
y sus líderes son dispersados por el torbellino.
Su alegría era aplastar al justo,
para devorar a los pobres en una emboscada.
Hundiste sus caballos en el mar,
en el oleaje de aguas impetuosas (Hab 3,12-15).

Así, lo que hasta ahora había sido una batalla en la naturaleza se revela como la lucha histórica de Dios contra los impíos, en la que

libra a su "pueblo" y a su rey ungido, el "justo" que ya había sido arrastrado a una emboscada en la que debía perecer. Una y otra vez surge la imagen del Mar de las Cañas y del océano primigenio del principio para retratar vívidamente la batalla escatológica del juicio. En el Salmo 50, que describe el juicio de Dios sobre Israel, el Dios que viene a juzgar está dotado de los atributos de la gloria de la tempestad (vv. 3s.). Del mismo modo, Nahum (1.3-6) describe la venida de Dios en una tempestad cósmica para ejecutar un juicio furioso sobre Nínive. En el Tercer Isaías (63.19-64.3), el Profeta anhela precisamente una aparición de Dios de este tipo, ya que de ella espera la salvación: "¡Oh, si rasgaras los cielos y descendieras, y los montes temblaran ante tu rostro...! . .'

Este rápido repaso nos ha enseñado una cosa más: que no se pueden establecer líneas nítidas de demarcación80 entre las tres formas de la *kabod*: la *kabod* "histórica" (con su centro en el Sinaí), la *kabod* "profética" (con su expresión más clara en Isaías y Ezequiel) y la *kabod* "cósmica" (en los salmos de la naturaleza, en Job y en el Eclesiástico). Las tres formas están integradas más allá de la separación. En la teología de Israel, la experiencia histórica de Dios ocupa la primera posición, sirviendo de fundamento para todo lo demás; esta experiencia se presenta en primer lugar81 como incluyendo un elemento sensorial, y luego, para mayor clarificación, recurre a imágenes tanto naturales como míticas. La experiencia profética, como ha mostrado Habacuc, puede mezclarse inseparablemente con la experiencia histórico-natural; y la visión de la gloria de Dios en el cosmos es en el fondo la visión de aquellos que conocen la palabra y la acción históricas de Dios y que, con ojos iluminados, ven al Creador en la creación (Rom 1,19s.).

Después de la batalla, Dios guarda su arco, con el que ha disparado las flechas del rayo. Como señal de paz entre el cielo y la tierra, lo deposita sobre las nubes. La Septuaginta traduce el *keshet* del Génesis (9.13s.) no como ἶρις sino como τόξον: el arco iris que aparece tras la furiosa tormenta y las grandes aguas es el arco como instrumento de guerra. Ningún hombre antiguo podría, y ni siquiera el hombre moderno, considerar este signo, así erigido, sin estremecerse muy profundamente. Aunque la tempestad no le "diga" nada, la palabra "paz" es pronunciada claramente por el arco de siete colores. Es esta palabra la que se percibe al final, igual que el Dios de Elías no estaba en la violenta tormenta, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en el susurro de la suave brisa (1 Reyes 19.11s.). Así podemos entender por

qué lo último que ve y describe Ezequiel en su visión de la gloria de Dios es precisamente esto: Como el aspecto del arco que está en las nubes el día de la lluvia, así era el aspecto del resplandor alrededor [de la Forma]. Tal era el aspecto de la semejanza de la gloria del Señor" (Ez 1,28). Y el Eclesiástico dice

Mira el arco iris y alaba a quien lo hizo,
extremadamente hermosa en su brillo.
Rodea el cielo con su arco glorioso;
las manos del Altísimo la han extendido (43.11s.).

En otro pasaje compara al sumo sacerdote Simón con "el arco iris, resplandeciente en nubes gloriosas" (50.7). En el Apocalipsis de Juan, el arco de siete colores se convierte en una aureola alrededor del Innombrable en el trono del cielo (4.3), un halo de luz que puede bañar de resplandor incluso a un ángel (10.1). También aquí es el signo de la gloria de Dios cuando regresa a un juicio de gracia.

B. LA IMAGEN

1. LA IMAGEN COMO ESTADO DE SUSPENSIÓN DE LA CRIATURA

a. La figura de las manos de Dios

Lo bello no vive sólo del esplendor, sino que necesita también de la figura (*Gestalt*) y de la imagen *(Bild*), aunque la figura (*Gestalt*) dé fe de quien la ha creado (*der Stellende*), aunque la imagen (*Gebild*) sólo sea bella como imagen de ese esplendor que está más allá de toda imagen (*überbildlich*).1 En la belleza, tanto de la naturaleza como del arte, hay un elemento de victoria: de la *natura naturans* dadora de forma y del espíritu humano que se relaciona con ella2 sobre la rebeldía de la materia. Como ninguna otra teología, la estética teológica de la Biblia permite un desarrollo serio y definitivo del elemento de la imagen, pues sólo en la Biblia la imagen no es una configuración fugaz de lo inimaginable que debe sucumbir a la muerte o a la evolución superadora de la vida o del espíritu; sólo en la Biblia la imagen es algo que Dios mismo ha establecido con audaz libertad frente a sí mismo: algo que es conocer a Dios, responderle con libertad y acogerle con amor. La plena luz de la revelación mostrará que semejante osadía de Dios sólo es posible porque en Dios mismo existe una eterna reciprocidad de amor vivo: en definitiva, la doctrina bíblica de la imagen sólo puede entenderse a la luz de la Trinidad divina. Y si al final toda estética mundana necesita un fundamento teológico, podemos decir anticipadamente que sólo la teología bíblica proporciona una justificación final, no trágica, de la belleza mundana, pues sólo aquí la imagen, que la realidad mundana finita es por necesidad, puede ser recogida y asegurada en la Imagen eterna, que es la imagen arquetípica (*Urbild*) aun cuando es la imagen que trasciende todas las imágenes (*Überbild*).

La "imagen" es la segunda de las tres ideas clave de la estética bíblica, y tiene que ver distintivamente con la criatura que Dios ha formado. La criatura, en su identidad de imagen, sólo puede ser comprendida a través de su origen en Dios y de su consiguiente retorno a Dios; y sin embargo, hay que añadir enseguida que a la

criatura se le concede también un cierto espacio para estar en casa dentro de sí misma ante Dios; en efecto, se le concede una esfera de autonomía frente a Dios para que pueda ser un "mundo" propio respecto a Dios. Sólo cuando se ha reflexionado suficientemente sobre esta autonomía de la imagen, se puede pasar al tercer concepto principal: la gracia, la oferta de la alianza, la iniciativa del amor divino hacia la imagen de sí mismo que había formado; y en esto no sólo se hace definitivamente evidente cuál es la gloria de Dios, sino también por qué Dios aventuró tal imagen en primer lugar y en qué consiste su perfeccionamiento. De ello resulta para el teólogo el establecimiento de una prioridad mutua entre "imagen" y "alianza "[3] que, por el momento, debe dejar necesariamente en suspenso la esencia de la imagen, considerada en sí misma. Es la suspensión propia de la criatura en cuanto tal, por la razón de que, por su sola naturaleza (y su naturaleza es ser-en-la-nada), la criatura no tiene absolutamente ninguna posibilidad de posicionarse frente a Dios[4].

Según la tradición de P, al concluir su obra de creación Dios decidió formar al "hombre" (la palabra es un sustantivo colectivo y no implica un individuo) y, según J, Dios "formó" (ἔπλασεν) al primer hombre a partir del barro preexistente. Esta última obra, por tanto, es también una "victoria" final sobre la "materia", una coronación de todo el edificio que la había precedido. Es teológicamente significativo que la Biblia presente a Dios como escultor/alfarero cada vez que se dispone a crear: para la criatura, el quid de la cuestión residirá siempre en reposar tranquila y pacientemente entre las manos modeladoras de Dios.5 La afirmación final que dice que Dios insufló aliento de vida en su creación completa la analogía con el artista creador superándola. No debe escapársenos el carácter concreto y parabólico de esta afirmación, aunque también se diga que Dios crea con su palabra y más adelante se extraigan las últimas consecuencias de estas premisas iniciales: a saber, que Dios crea de la nada y no de un caos preexistente.

Ahora, de repente, se nos dice que la última criatura creada por Dios debe distinguirse de todas las anteriores por el hecho de que, como "imagen creada" (*selem*), debe estar en relación de "semejanza" (*demuth*) con Dios mismo (Gn 1,26). La primera expresión (*selem*) deriva de las técnicas artesanales; denota algo que ha sido cortado y tallado y, por tanto, se aplica también a las imágenes de los ídolos.[6] Las estatuas erectas,[7] precisamente por su cualidad de haber sido *formadas*, ya tienen algo de divino;[8] y entonces la segunda expresión

(*demuth*) matiza esta cualidad y la hace algo más indefinida y sólo analógica.[9] La segunda expresión no introduce un punto de vista esencialmente nuevo, como muestra el v. 27 (donde no aparece *demuth*). Y no podemos deducir nada del cambio de preposiciones (*be* y *ke*, en griego κατά las dos veces), ya que en 5.3 aparecen precisamente invertidas.

El texto, austero en sus palabras e intencionadamente misterioso, deja abierta la cuestión de dónde reside exactamente esa semejanza entre Dios y su imagen. El texto se limita a señalar el hecho de la semejanza, y eso en sí mismo eleva al hombre muy por encima de todos los demás seres del mundo. Esta elevación del hombre por encima de todos los demás seres inferiores es lo que se desprende inmediatamente de lo que sigue: Dominen sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra" (v. 26). En el primer relato, Dios presenta al hombre las plantas y los animales que ya habían sido creados; en el segundo, la superioridad del hombre se manifiesta por el hecho de que es creado primero y que sólo entonces Dios "hace brotar de la tierra todo árbol" por medio de la oleada de agua que hace brotar de la tierra (2.9, 6). Recordemos que en la Antigüedad una imagen significaba comúnmente hacer presente la cosa representada: por eso un gran rey erigía estatuas de sí mismo en sus provincias, y también por eso se sugiere la práctica de lanzar conjuros con imágenes de los dioses e incluso de adquirir poder sobre el dios poseyendo la imagen que lo contiene[11]. Teniendo esto en cuenta, veremos claramente el sentido del texto, según el cual el hombre es puesto en el mundo como representante de Dios y del poder de Dios como gobernante. Pero esto implica una relación especial del hombre con Dios, una proximidad y una inmediatez de parentesco (¡el *aliento* de Dios entró en el hombre!) que lo distingue de todos los demás seres.[12] Y se trata de una "afirmación ontológica" sobre el hombre, como afirman los propios eruditos protestantes a pesar de su propia dogmática: "El Antiguo Testamento no contempla en ninguna parte la idea de que el hombre haya perdido su semejanza con Dios por haber pecado".[13] "La imagen de Dios en el hombre no se ha perdido ni mutilado. En cualquier caso, el Antiguo Testamento no sabe nada de esto. Gn 9,6 habla tanto de la imagen de Dios en el hombre como Gn 1. Esto demuestra que el hecho de que el hombre sea imagen de Dios no connota en absoluto que todo esté bien entre ellos, sino que Dios ha puesto al hombre en una relación especial consigo mismo. . . . Esta

relación es la vocación ontológica del hombre a la filiación divina, que nunca se pierde, ni siquiera por el pecado original, porque se funda en la voluntad de Dios y, por tanto, en la creación misma "[14].

Sin embargo, aun cuando establece esta relación, Dios también preserva una distancia que se expresa en la misteriosa forma plural de su monólogo: Hagamos al hombre a nuestra imagen". Aquí se dirige a su corte celestial, a los *Elohim* ("seres que rodean a Dios") o a los *bene-Elohim* ("hijos de Dios", "ángeles"), pues Dios no está solo en su cielo (Is 6, Job 1), sino que está "rodeado de todas sus huestes celestiales" (1 Re 22,19)[15]. Visto así, el hombre recibe una parte de la dignidad celestial; se le ha otorgado un elemento divino. El Libro de la Sabiduría expresaría lo mismo en términos griegos: Dios creó al hombre en incorrupción (ἀφθαρσία), y lo hizo a imagen de su propia eternidad (ἀϊδιότης)" (Sab 2,23).[16] El pensamiento de la "inmortalidad", sin embargo, apenas se insinúa aquí, ya que no entra en el ámbito del Génesis. Lo esencial aquí son los dos aspectos de la contraposición distinta del hombre a Dios (como la obra es distinta del artista) y de la tarea del hombre de representar a Dios como gobernante.

b. Coronado de gloria

El Salmo 8 comienza con la alabanza a Dios, con la "grandeza de su Nombre en toda la tierra", la "majestad (*hod*) que se extiende sobre los cielos" y la afirmación, única en el Antiguo Testamento, de que de la boca de los niños y de los lactantes Dios se ha construido un baluarte contra sus enemigos. Y luego, como espoleado por esta referencia a los adversarios de Dios, el salmo continúa:

Cuando miro tus cielos, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que has establecido;
¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?
¿y al hijo del hombre que te ocupas de él?
Sin embargo, lo has hecho poco menos que un ser divino (*Elohim*)
y lo coronas de gloria (*kabod*) y honor (*hadar*).
Le has dado dominio sobre las obras de tus manos;
todo lo has puesto bajo sus pies,
todas las ovejas y bueyes y también las bestias del campo,
las aves del cielo y los peces del mar,
lo que pasa por los caminos del mar.

Yhwh, nuestro Señor,
¡qué majestuoso es tu nombre en toda la tierra! (Sal 8,4-10).

La reflexión de este salmo sobre la doctrina del Génesis 1 sigue manteniéndose en el ámbito de esta última en la medida en que el salmo entiende la "imagen" de Dios en el hombre fundamentalmente como el dominio del hombre sobre los animales creados por Dios. Pero el salmo va más allá de la afirmación del Génesis por su gran asombro ante el hecho de que el Dios exaltado haya condescendido a abajarse tanto y a poner algo de su propia gloria divina en el diminuto ser del hombre. El pensamiento parte de la afirmación laudatoria de la majestad divina en toda la creación, pasa luego al asombro de que *la kabod* celestial se encuentre en el hombre, para volver finalmente a la alabanza de la gloria de Dios. Con un tono de sobrecogimiento distante, la base de la dignidad del hombre es la relación del hombre con los hijos celestiales de Dios, y no la relación no mediada del hombre con Dios mismo. Ya es bastante asombroso que el hombre "efímero", "mortal", "terrenal" (*enosh, ben-adam*) sea comparado con los Inmortales. La figura formada de arcilla recibe una corona que aparentemente no merece; esta corona, sin embargo, le es otorgada no sólo externamente, sino que declara que la criatura es interiormente un ser relacionado con Dios y destinado a gobernar. El quid de la cuestión es aquí la incomprensible oscilación entre la humildad y la exaltación, entre la gloria de Dios, propia sólo de Dios, y el esplendor reflejado de la gloria que emana de Dios y envuelve al hombre, sin que la forma humana pueda nunca contener en sí misma este esplendor.

Ambos textos contemplan al hombre como un todo, sin ningún aislamiento preferente de su alma, lo que iría en contra del pensamiento hebreo. Esto permite a Ezequiel utilizar la palabra "belleza" (*yofi*) en lugar de "gloria" en un pasaje en el que utiliza una narración de la creación paralela a la que leemos en el Génesis: "Eras el sello ejemplar, lleno de sabiduría y perfecto en belleza. Estabas en el Edén, el jardín de Dios' (hasta la caída por el pecado): Por eso te arrojé del monte de Dios como a una profana, y el querubín guardián te expulsó de en medio de las piedras de fuego. Tu corazón se ensoberbeció a causa de tu hermosura; corrompiste tu sabiduría a causa de tu esplendor' (Ez 28,12s., 16s.). De esta historia, oscura en muchos aspectos, de la caída por el pecado retengamos por el momento sólo el énfasis en la belleza del hombre. El Salmo 8 no tiene en cuenta en absoluto una pérdida de la gloria originalmente asignada

al hombre; es más, habla como si pasara totalmente por alto todas las aberraciones históricas de la naturaleza humana. Debemos estar de acuerdo con Peter Brunner cuando, basándose en estas afirmaciones escriturales, que apuntan simultáneamente a la "forma creada" y a "Dios", afirma:

> El hombre participa de la forma teofánica de Dios. . . . El concepto de *hadar* expresa el hecho de que el hombre lleva en sí mismo una noble belleza que se manifiesta precisamente en su forma. Pues *hadar* es paralelo a *to'ar* ('forma bella'; Is 53.2). También Ez 28.12 ve al hombre original en el paraíso como poseedor de una belleza perfecta. La belleza y la forma van unidas. Pero la belleza y Dios también van de la mano. Los colores, formas y sonidos que pertenecen a la forma teofánica de Dios y que están íntimamente ligados a Dios en el Apocalipsis, indican que Dios no carece de relación con lo bello y, por tanto, tampoco carece de relación con la forma: lo que, a su vez, significa que lo que es la "forma" de Dios en el mundo celestial debe seguir siendo para nosotros un misterio totalmente incomprensible. Al igual que la Verdad y la Bondad primigenias, la Belleza primigenia es una realidad establecida por la propia divinidad de Dios".

Y P. Brunner concluye señalando la triunidad de Dios como la última pista de este misterio.[17]

Casi simultáneamente con el motivo de la "imagen" surge en ambos relatos de la creación, especialmente en el segundo, el motivo del "eros". Al principio, el eros es el anhelo del varón que busca en la creación un ser que posea el mismo aliento divino y el mismo reflejo de la gloria divina que él ha recibido de Dios. Luego adopta la forma del milagro por el que Dios crea la realización del anhelo del varón a partir del propio varón y presenta al asombrado hombre a la mujer. Por último, vemos el "eros" como la "única carne" que resulta de este encuentro entre el hombre y la mujer. El relato jahwista de la creación desemboca prácticamente en esta explicación etiológica del poder *del eros* como una de las imágenes implantadas en el hombre por el propio Creador (v. 26s.), y confiere así a la relación sexual entre el hombre y la mujer la dignidad de ser el mayor milagro y misterio de la Creación "[18]. Pero no se trata, precisamente, de un misterio meramente biológico, sino que se produce en el plano de la belleza distintiva del hombre en cuanto constituida por su ser imagen de Dios. Eros y belleza irán juntos en adelante, a pesar de todas las tinieblas del pecado.

Era importante establecer todo esto porque la teología cristiana de la cepa griega empezó enseguida, comprensiblemente, a situar el carácter del hombre como imagen de Dios enteramente en su aspecto

como espíritu, y esto condujo finalmente a la trinidad psicológica de Agustín en el alma (*memoria, intellectus, voluntas*). También la dogmática protestante tiende hasta hoy a identificar unilateralmente el carácter del hombre como imagen de Dios con una dotación recibida por el hombre en su estado primigenio antes de la Caída, que perdió al pecar; o al menos tiende a identificar la semejanza con Dios con el hecho de que el hombre sigue "siendo interpelado" por la Palabra de Dios.[19] En cambio, el Eclesiástico, en su meditación sobre la posición del hombre en el cosmos, sigue entendiendo las afirmaciones de Gn 1 y Sal 8 en el espíritu original:

El Señor creó al hombre de la tierra,
y lo volvió de nuevo a él.
Les dio pocos días, un tiempo limitado,
sino que les concedió autoridad sobre las cosas de la tierra.
Los dotó de un poder como el suyo,
y los hizo a su imagen y semejanza. . . .
Hizo para ellos lengua y ojos;
les dio oídos y corazón para pensar.
Los llenó[20] de conocimiento y comprensión
y les hizo conocer el bien y el mal.
Puso el ojo en sus corazones
para mostrarles la majestuosidad de sus obras.
Y por eso alabarán su santo nombre,
y proclamar la grandeza de sus obras.

(Sir 17.1-3, 6-10)

Sólo entonces llega el Eclesiástico a la Ley y a su comprensión, a la "alianza eterna" y al conocimiento de los decretos de Dios. Sobre esto leemos:

Sus ojos vieron las gloriosas obras de su majestad,
y sus oídos oyeron la gloria de su voz. (v. 13)

También el Eclesiástico habla al principio "no históricamente", desde una perspectiva que, para nuestro asombro, abarca tanto el estado primitivo del hombre como su estado después de pecar. Aquí, la mortalidad del hombre (17.1s.) parece formar ya parte del plan original de Dios, sin que su carácter de imagen de Dios (v. 3) se ponga en peligro; y el "conocimiento del bien y del mal" (v. 7) es dado al hombre por Dios sin que la "mirada" de Dios en el corazón de los

hombres (v. 8) se extinga por ello. En lugar de *kabod*, aquí se alaba el 'poder' (ἰσχύς) tal como Dios mismo lo tiene como don particular de Dios al hombre; ambas cosas son casi equivalentes. La "imagen", además, incluye tanto los sentidos corporales como las facultades espirituales del hombre, y la intención del Moldeador va esta vez más allá del mero gobierno del cosmos para culminar en la alabanza de la gloria de Dios tanto en la creación como en la alianza -el acto de alabanza que el Sal 8 encarna en realidad-. No se quita nada al estado del hombre como "coronado de gloria", sino que todo se reduce a la alabanza de Dios, que el Eclesiástico golpea resonantemente, a partir de 42,15. Con ello se atenúa el carácter peculiarmente "laico" de las afirmaciones clásicas de la Biblia sobre la naturaleza del hombre como "imagen", y se ajustan en la dirección de una comprensión religiosa general de la existencia como, por ejemplo, la de Egipto o Babilonia.

c. La suspensión de la imagen

Todas estas afirmaciones sobre el hombre como imagen de Dios muestran claramente un carácter provisional, como si la realización de este tema hubiera sido aplazada y retenida. El primer signo de ello es el énfasis negativo en la prohibición de las imágenes, tan fuerte en el Antiguo Testamento. El hombre no puede hacer precisamente lo que Dios ha hecho, es decir, modelar un *selem*. Cuando Dios lo hace, imparte algo de su propia gloria a la 'estatua'; si el hombre modelara una imagen de Dios, impartiría a esta imagen no la gloria divina, sino su propia gloria humana, y así la imagen distorsionaría la inmediatez requerida entre Dios y el hombre.[21] Sólo dentro de esta inmediatez la belleza del hombre -y especialmente de Israel- mantiene el rango que Dios le asignó, como reflejo de la gracia y la gloria divinas. Él es vuestra alabanza" (Dt 10,21), y si seguís sus instrucciones "os pondrá en alto sobre todas las naciones . . en alabanza, fama y honor' (Dt 26,19); sólo Él es la gloria de Israel, que no puede cambiarse por ninguna otra cosa (Os 4,7; Jr 2,11; Sal 106,20; *cf.* Rm 1,23). Esto nos muestra ya lo suspendida que está la realidad de la imagen: como hemos visto, es un atributo del hombre en cuanto tal, en todos los estados de su historicidad, y sin embargo sigue siendo esencialmente una referencia a Dios como origen y finalidad de este atributo. La doctrina de la naturaleza del hombre como imagen adquiere estabilidad sólo cuando esta norma de origen y finalidad se aplica a la suspensión de la imagen, es decir, cuando el significado del origen de

la imagen se pone de manifiesto a través de la comprensión de la imagen en el Nuevo Testamento. Así, el Salmo 8 sufrirá su transposición cristológica completa en Heb 2,6-10. Pero aunque el tema permanezca sellado, por así decirlo, en el Antiguo Testamento, es importante establecer de antemano todas sus dimensiones, para que no sufra ningún recorte cuando lleguemos al Nuevo Testamento. Examinemos cuatro de esas dimensiones.

1. Gen 1.27 yuxtapone dos afirmaciones fundamentales: 'Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó' y 'Varón y hembra los creó'. Vemos que aquí "la capacidad de procreación del hombre se retira de la imagen de Dios y se desplaza a una palabra especial de bendición".[22] Sin embargo, sin la especificación "hombre y mujer", el tema de la primera afirmación queda sin contorno definido. El segundo relato lo muestra con mayor claridad. Aunque este relato sabe de una relación preexistente entre Dios y el primer hombre (2.16s.), con la sentencia de Dios de que 'no es bueno que el hombre esté solo' apunta al hecho de que, con el varón, la creación (en la que todo es 'muy bueno': 1.31) aún no se ha completado. Así, mientras el hombre duerme profundamente, la mujer es modelada por Dios a partir de una costilla del hombre (su origen está *en él*) como su compañera (está hecha *para él*), y a su vista el hombre exclama: Esto sí que es hueso de mis huesos. . . .'; y el texto añade: 'Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne' (2.23s.). Si, por tanto, la relación sexual se situaba inicialmente *junto a* la naturaleza del hombre como imagen de Dios, sin embargo la relación Yo-Tú, especialmente del hombre y la mujer (pero *no* como derivada sexualmente), se ve ahora situada de lleno *en* la naturaleza del hombre como imagen de Dios, pues sólo así se muestra completamente el sujeto portador de la imagen. En este punto, además, vemos que la existencia-para-el-otro del hombre y la mujer, que es jerárquica y sin embargo co-igual, es lo que constituye el sujeto humano; y con esto el motivo de la asociación entre Dios y el hombre -el hecho de que el hombre puede ser dirigido por Dios y que Dios habla en él- sale a la luz con toda su fuerza como la profundidad interior de la relación del hombre con Dios como su imagen.[23] El hombre, dice Karl Barth, "en virtud de su naturaleza debe ser formalmente preparado para la gracia. Esto tiene lugar cuando no se le deja solo", sino que recibe a su pareja.[24] Pero toda la afirmación queda en suspenso, claramente delineada y, sin embargo, desplazando de nuevo los límites; el rompecabezas sólo puede resolverse 'pro-

spectivamente', por referencia al Nuevo Testamento, donde la relación hombre-mujer, precisamente en su sutil gradación, se verá inmersa en toda la zona de 'gloria' (1 Cor 11.7-12): en el Nuevo Testamento la relación carnal entre el hombre y la mujer ya no será sólo una *imagen* de la relación entre Dios y los hombres (o Dios y el pueblo: Ez 16, etc.), sino que, como relación encarnada entre Cristo como Esposo y la Iglesia como Esposa, la relación hombre-mujer se convertirá en la meta supra-sexual de toda la relación entre los sexos. El matrimonio, por tanto, no es una "imagen" de Dios en sentido protológico, sino sólo en el sentido escatológico de que, más allá de cierto punto, el matrimonio se trasciende a sí mismo para convertirse en la reciprocidad virginal y eucarística entre Cristo como Hombre y la Iglesia como Mujer.

2. Una segunda suspensión -la que existe entre la naturaleza y la gracia- surgió cuando, por una parte, se vio que *la kabod* de Dios sobre el hombre perduraba más allá de la caída por el pecado, mientras que, por otra, el texto de Ezequiel citado podía despojar totalmente al hombre de esa *kabod*: el que había sido creado en la gloria se sublevó a causa de su propia gran belleza y profanó así el santuario de Dios: Y saqué fuego de en medio de ti, y te consumió, y te convertí en ceniza sobre la tierra a los ojos de todos los que te vieron" (Ez 28,18). Del mismo modo, Dios crió a Jerusalén, la engalanó con vestidos y ornamentos, y "la belleza de la doncella... era perfecta por el esplendor que yo te había dado"; pero ella regaló descaradamente a sus amantes todas las galas que Dios le había dado, hasta que Dios la despojó airadamente de su pobreza original y la dejó "desnuda y descubierta" (Ez 16,14.39). Así pues, es el hombre quien provoca ese "cambio de la gloria de Dios" por la "vergüenza" (Os 4,7), la "impotencia" (Jr 2,11), la "imagen del hombre corruptible" (Rom 1,23) que hace que Dios retire sus dones. Sin embargo, ni siquiera en sus juicios más humillantes sobre el pecador se retracta Dios de su llamada, de su pretensión o de su promesa. Pero el retorno al estado primitivo se ve impedido por la espada del Querubín (Gn 3,24; Ez 28,16); sencillamente no podemos reconstruir cómo era la existencia en la gracia del Paraíso, ni siquiera después de dictada la sentencia de muerte (Gn 2,17; Sab 2,24; Rom 5,12).[25] La opacidad del estado primigenio, al que sólo podemos acercarnos dialécticamente,[26] y la imposibilidad de desenterrar estructuras de "naturaleza" totalmente unívocas de los diferentes estados históricos del hombre, nos obligan más bien, en la intención del Creador de la imagen[27] , a buscar lo que

en último término pueda ser la imagen de Dios en el hombre. Esta intención, sin embargo, apunta a la imagen definitiva que aparecerá con Cristo y recogerá en sí el sentido de todos los fragmentos suspendidos de la imagen que es el hombre.

3. Una tercera suspensión -la que existe entre el ser y el actuar- está relacionada con la segunda. Hemos visto cómo en Gn 1 y en Sal 8 el contenido de la imagen se expresa principalmente en la misión del hombre de gobernar el mundo, algo que implícitamente (y luego explícitamente en Eclo 17) dicta una relación dialógica entre el conocimiento de Dios y la respuesta a la llamada de Dios. El primer elemento, al que pertenece la estructura Yo-Tú de existencia recíproca *(das Mitsein*), puede considerarse como el ser perdurable de la imagen, mientras que en el segundo elemento puede producirse algo así como una ruptura de la comunicación con respecto a Dios por parte del pecador: el pecador ya no responde o, si lo hace, es sólo como alguien que se aleja de Dios o como alguien que huye para ocultarse.28 Casi parecería como si el aspecto del hombre como *ser* permaneciera intacto, mientras que su aspecto como *agente* se ha derrumbado. Sin embargo, también hay que decir que el aspecto de ser se ve sometido a las oscuras sombras del castigo: el que es señor del mundo ahora debe realizar las penosas tareas de un siervo (Gn 3,17s). Y también en el castigo se esconde la salvación prometida que está por venir: el Señor salvador aparecerá como "siervo de Yahvé", y la experiencia del castigo crea un hambre y una sed anticipadas de la palabra de Dios (Am 8,11s.), incluso cuando esta palabra todavía no se puede encontrar. Pero cuando el "Hombre nuevo" se hace accesible por la gracia de Dios -ese Hombre "que se renueva en el conocimiento (de Dios) según la imagen de su Creador" (Col 3,10; cf. Ef 4,24)- entonces lo que había estado aparentemente muerto y fragmentado se reactivará, no para volver de nuevo a la suspensión de la imagen original, sino ahora para entrar en la forma luminosa del Hijo del Padre, que es el "reflejo de la gloria de Dios y el sello mismo de su naturaleza" (Heb 1,3). En él se resuelve la tensión entre el ser y el actuar.

4. Todo se resume, pues, en la suspensión final, la que existe entre Adán y Cristo: La gloria de Adán como imagen de Dios es verdaderamente resplandeciente y se hace legible como forma sólo prospectivamente, es decir, sólo con referencia al Cristo que ha de venir; pero Cristo, como "Hijo de David" y, por tanto, de Adán, entró

realmente en la antigua forma de la imagen para abrirla desde dentro y llevarla a la perfección. Pero este perfeccionamiento desde dentro es al mismo tiempo la superación más decisiva de todo lo que puede llamarse "imagen" con referencia a las criaturas y al mundo; porque el perfeccionamiento que Cristo realiza autentifica la polaridad entre Dios como hacedor de la imagen y la criatura como ella misma imagen, mediante la relación intradivina del Padre como engendrador y del Hijo como engendrado. El Hijo aparece ante el mundo entero como "icono del Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas" (Col 1,15s), de modo que, en adelante, la tarea a realizar es la "proclamación de la gloria de Cristo, que es el icono de Dios" (2 Cor 4,4). Este acontecimiento no suprime toda la teología de la criatura como imagen de Dios que posee la señorialidad madura de una criatura espiritual y es enviada por Dios al mundo como su ámbito de acción propio; pero esta señorialidad se relativiza en una forma de "dominio" (Flp 2,11) determinada únicamente por la paradoja del Hijo que, existiendo en forma de Dios, asume la forma de siervo. La tensión contenida en la imagen de Adán, a cuyas dificultades inherentes sucumbió inmediatamente el primer hombre, se manifiesta ahora en todo su carácter letal: ¿cómo puede ser al mismo tiempo totalmente dócil a Dios y siervo quien ha sido designado no sólo para disponer plenamente de las cosas, sino incluso para gobernar?

Esta suspensión abierta de la imagen parecerá decepcionante a quien busque conceptos claros y autocontenidos. Sin embargo, ¿cómo podemos esperar recibir una imagen de Dios que pueda ser ratificada por las criaturas, una imagen del Dios vivo y eterno que es el Totalmente Otro? ¿No sería tal imagen un medio de someter al Dios siempre elusivo, siempre soberanamente libre? ¿Y no es más bien la dignidad del hombre que él mismo, como imagen de Dios, no pueda ser sometido absolutamente, y que sólo Aquel que es a la vez Dios y hombre pueda poseer, conocer y representar el contenido de esta imagen eternamente incontenible?

2. LA IMAGEN: SER UN MUNDO ANTE DIOS

a. Un cuaderno de bocetos

Ahora debemos echar un vistazo concreto a la vitalidad interior de la

imagen tal y como la entiende la Biblia, de la imagen tal y como se enfrenta a Dios. Así pues, no nos ocuparemos todavía del drama que se desarrollará entre Dios y el hombre como resultado de la Palabra de gracia que es enviada desde el Ser divino; este drama será explorado más adelante. Nos ocuparemos ahora de esa amplitud y plenitud del sujeto que recibe la Palabra divina en toda la libertad de espacio que le ha sido asignada, en toda su capacidad de ser un mundo ante Dios. Es bastante evidente dónde es que la Biblia despliega este tema: en el período histórico en que Israel emerge de la etapa de la "pan-sacralidad arcaica" de los tiempos primitivos, el período en que el mundo estaba lleno de *numina* (*elohim*) y de sus maravillas y horrores, e Israel no ha entrado todavía en la etapa en que su existencia y su historia están bajo la forma configuradora del principio profético o del principio sacerdotal-litúrgico. La primera etapa puede estudiarse todavía en el Libro de los Jueces; la etapa final puede observarse en los grandes Profetas y en la teología sacerdotal del Deuteronomio y de la literatura exílica y postexílica. Entre las dos fases encontramos lo que Gerhard von Rad ha denominado el "humanismo" y la "ilustración" del período de los reyes, de David a Salomón y más allá:[29] la emergencia del hombre desde su sometimiento a un cosmos entendido sacralmente a su "humanidad" distintiva, a una "profanidad totalmente desmitificada"; un despertar del interés por las cosas tal como son en sí mismas (los escritos de Salomón sobre la "ciencia natural"), por lo que la humanidad considera formas políticas y humanas de asociación, educación y sabiduría, por una "nueva forma de mirar y contar la historia", en la que el "distanciamiento de la historia" es el requisito previo y el resultado es la energía para "recrear grandes constelaciones históricas" con la soberanía que exhiben las obras maestras del yahvista y del narrador de la historia de David: éstas combinan "una distancia peculiarmente fría" con el "realismo más intenso".[30] Así como la literatura griega emerge de golpe, con Homero, en su cima de perfección, lo mismo ocurre con la prosa histórica del Antiguo Testamento, en la que se esparcen preciosas gemas de literatura perfecta (el canto de Débora, la historia de Jotam, el canto fúnebre de David por Saúl y Jonatán, sus "últimas palabras", los primeros salmos...). . .). La "historia de la sucesión real" (1 Sam 9-20) no contiene ni un solo milagro: la realidad "milagrosa", incomprensiblemente grande y estupefaciente que se vislumbra aquí por primera vez es el hombre mismo, en la medida en que es imagen de Dios y se sitúa y actúa en el escenario del mundo en proximidad o

en distancia culpable de su Arquetipo. Dios le concede la libertad de desarrollarse por sí mismo y, sin embargo, lo mantiene en relación consigo mismo: pues el hombre es imagen y en todo lo que hace permanece en relación con su Creador, Convocador y Salvador. Es precisamente la tensión entre la libertad recibida y la relación continuada lo que nos hace ver el claro paralelismo entre la noción bíblica y la griega de lo humano, desde Homero hasta las tragedias: en ambos casos vemos al hombre interpretándose a sí mismo sobre el trasfondo de Dios. Pero la tragedia griega deriva la relación del hombre con Dios del pasado mítico, mientras que el tragediógrafo bíblico que escribió la historia de David puede abandonar por completo toda dependencia de los mitos sacros31 y hacer que David crezca desde dentro -sin ninguna referencia a las sagas de los dioses o a la sacralidad cultual- para alcanzar una grandeza nueva, cuasi mítica, o mejor, para convertirse en una transparencia humana de Dios. Y cuando más tarde, bajo Salomón, los elementos míticos de Egipto, Babilonia y Siria comienzan a penetrar y en la época de los reyes vuelven a convertirse en una gran amenaza para la fe de Israel, debemos observar cuidadosamente que en el origen de esta nueva incursión se encuentra un factor puramente humano: la realidad política, que, en aras de alcanzar una posición de poder, debe aceptar también en la transacción las contaminaciones religiosas que formaban parte integrante de la diplomacia de la época. Significativamente, todo lo demás que en la Biblia se relaciona con el desarrollo de la imagen en su carácter mundano va unido al nombre de Salomón: el ideal secularista e internacional de la "educación", el *savoir faire* de los Proverbios, la poesía amorosa cortesana también internacional del Cantar de los Cantares y la "filosofía" pesimista-eudemonista del Eclesiastés. Sin embargo, a través de todo ello, la relación de la imagen "hombre" con su Arquetipo puede recibir una gran variedad de representaciones. La representación puede ser estrecha y visible (como en los puntos culminantes de la tragedia de David), o suelta y casi invisible (como en el Cantar de los Cantares y el Eclesiastés): pero la Biblia siempre cuida de que la imagen no se salga de su marco. De este inmenso panorama nos centraremos por un instante en la figura de Saúl, porque, aunque representa la dolorosa transición del período de los Jueces al de los Reyes, sin embargo pertenece sobre todo a la línea de los carismáticos directos. Saúl, como llamado (en efecto, tuvo que dejar la historia de su llamada a Samuel), es el prototipo del hombre asumido en la obediencia más

estricta: a diferencia de David, precisamente *no* se lanza a un campo de acción política abierto. Su enorme tragedia pertenece a otro campo de fuerzas.[32] Es cierto, como deja claro el relato de su primera unción (1 Sam 16), que David también llega como el último de la línea de los primeros carismáticos; pero en ninguna parte se le exige la estricta obediencia proféticamente impuesta a Saúl: a pesar de su práctica continuada de consultar oráculos, a David se le permite la obediencia muy libre de alguien que va a dar forma al mundo, que es responsable ante sí mismo. Pero precisamente esta liberación en la esfera de libertad propia de la "imagen y semejanza" de Dios es un acontecimiento tan ominoso y lleno de peligros que la Escritura sólo puede representarlo de forma dialéctica y trágica: la historia del rechazo del reino sacro de Dios de la primera época y su sustitución por el reino de los hombres en la época clásica va acompañada de un gran número de razones a favor y en contra de la evolución, y de estimaciones de pérdidas y ganancias, y el redactor final del texto ha tenido cuidado de no suavizar tal circunspección.

Lo que la breve historia del Paraíso relata sobre el esplendor y la miseria de la libertad humana recibe entonces pleno desarrollo polifónico en esta fase decisiva de la historia de Israel. Con esto la Sagrada Escritura ha terminado de decir lo que en esencia hay que decir sobre el hombre mundano que existe en el mundo mundano; el Nuevo Testamento tendrá entonces otras preocupaciones más apremiantes.

Comparadas con la tragedia clásica de David, que compite en calidad con Sófocles y Shakespeare, las viejas historias del Libro de los Jueces nos parecen una serie de bocetos. Y sólo una época de humanismo no sometido como la de los reyes podía poseer la suprema habilidad de entretejer estas historias como parte de la historia de Dios con su pueblo. Es el austero y piadoso Deuteronomista quien produce ese entretejido, y organiza todo su material según el mandamiento supremo, entendido en su sentido veterotestamentario: infidelidad y decadencia, castigo, clamor a Dios, liberación. Este esquema es tan persistente que al final repele no sólo al lector, sino al propio Dios: "Me habéis abandonado y habéis adorado a otros dioses; por eso no os libraré más. Id y pedid ayuda a los dioses que habéis elegido" (Jue 10,13). En este contexto más bien tardío, sin embargo, el historiador, sin embellecerlos, inserta todas sus figuras y acontecimientos notables como formas que sólo han sido esculpidas a medias en la piedra: el zurdo Ehud, que, con el pretexto de traer una

"palabra de Dios" al gordo rey Eglón, clava un estilete especialmente fabricado en el vientre del rey y escapa por una ventana (Jue. 3. 15-30); el marcial Jericó, que, con el pretexto de traer una "palabra de Dios" al gordo rey Eglón, clava un estilete especialmente fabricado en el vientre del rey y escapa por una ventana (Jue. 3. 15-30).15-30); la marcial Jael, la mujer que esconde a Sísara, tras su derrota, bajo una alfombra y luego le clava una estaca en la sien mientras duerme exhausto (Jue 4.21); el jefe de los asaltantes, Gedeón, a quien Dios desarma y cuya victoria nocturna sobre sus enemigos casi se convierte en una broma del propio Dios (Jue 7.16-22); el primer intento esbozado de abolir el liderazgo carismático y sustituirlo por la monarquía dinástica, cuyos peligros ya se vislumbran en el efod de oro (Jue 8.27) y que luego se desvía de forma tan lamentable en el episodio de Abimelec, donde se despliega toda la gama de *costumbres* de los ladrones -engaños de grandeza, engaños, crueldad y, por supuesto, traición- y el final exhibe la misma *grandezza* que con Saúl (Jue 9.54); la prostituta de la que se hace el héroe, que se convierte en la reina de los ladrones (Jue 9.54).54); el hijo de la ramera, Jefté, que tuvo que sufrir por ello y se convirtió en el orgulloso líder de una banda de saqueadores: entabla una divertida conversación de guerra con el rey de Moab, que se ha estado quejando de que el Dios de los judíos roba las tierras de los demás: "¿No poseéis también vosotros lo que Kemosh, vuestro dios, ha arrebatado a sus dueños? Así también nosotros poseemos todo lo que YHWH, nuestro Dios, ha quitado a sus dueños" (Jue 11,24). Es la batalla que determinará qué Dios es más fuerte y, por tanto, el legítimo poseedor. Pero todo esto queda rematado por la colección de bromas, demostraciones de fuerza e historias de wenching que giran en torno a ese "hombre de la intemperie" que es Sansón, ese hermano menos noble de Hércules, lleno de humor grosero y sugestivo (significado aparente, por ejemplo, del acertijo que cuenta en el banquete nupcial: Judg 14.14), de anécdotas dignas del mismo *Decamerón* (Judg 16. 1ss.), y engañado por las mujeres, que finalmente le llevan a un mal final: el héroe debe ahora hacer de bufón para los filisteos hasta que recupere de nuevo su poder mágico y consiga enterrarlos a ellos y a sí mismo bajo las ruinas del palacio. *Nil humanum mihi alienum*; las canciones de tipo goliárdico y las canciones para beber también pertenecen a la literatura de un pueblo. Y cuanto más alejada de lo religioso y, de hecho, de lo edificante parece estar tal forma mixta (Sansón nos recuerda en cierto modo a Enkidu, el amigo de Gilgamesh, que pasa de ser un animal

legendario a un ser humano sólo por su relación sexual con una prostituta), más claro se hace el marco divino que el Deuteronomista está colocando alrededor del cuadro: La fuerza de Sansón es la del *nasir* elegido por Dios; la historia de su elección es paralela a la de Samuel, Juan el Bautista y Jesús; sus acciones, como las de todos los grandes jueces, son las de un hombre impulsado por el espíritu de Dios. Por encima del abismo de la aparente insuficiencia, el arquetipo sigue activo en la imagen. Del mismo modo que Prakriti, la naturaleza misma, intenta sin cesar crear una creación digna que ofrecer a Dios, en la que pueda insuflar su espíritu, y sin embargo durante un tiempo sólo produce monstruos y gnomos que Dios rechaza para incitarla a hacer algo mejor33 , así también parece que aquí, con Sansón, es el propio Espíritu de Dios quien se esfuerza por dar forma a la figura acabada en la que pueda verterse: el "hombre según el corazón de Dios" (1 Sam 13,14).

b. El Gran Teatro del Mundo

¿Puede un rey ser totalmente real y hacer totalmente la voluntad de Dios? Puede hacerlo con la gracia de Dios, que lo lleva como una vela llena de viento, pero al final debe pagar por su poder, debe pagar un precio sobrehumano como sólo los reyes pueden pagar34. Si aquí puede hablarse de una "gloria" (*sebi*) de los reyes (2 Sam 1,19), por contraste con la "gloria de Israel", que es Dios mismo (1 Sam 15,29), esto sólo puede tener cabida dentro de la perspectiva de la tragedia final: la palabra *sebi* se encuentra precisamente en el lamento de David por los héroes caídos, Saúl y Jonatán. A pesar de que el ascenso de David al poder es colorido y está rodeado de historias, su figura sólo se convierte en historia propiamente dicha a partir del trágico punto de inflexión. Las sombras del episodio de Urías y Betsabé se ciernen sobre todo lo que viene a continuación: el camino difícil y vertiginoso, que durante mucho tiempo ascendió a través de tierras extrañas y desiertas, ahora, en su descenso, conduce de nuevo sobre el torrente de Cedrón y el Jordán y al desierto; y el regreso final, escenificado casi litúrgicamente, no es más que un postludio: las concubinas a las que su hijo se había acercado son encerradas y ya no las visita (2 Sam 20,3).

Como ningún otro relato, los cuentos del ciclo de David se desarrollan con deleite: deleite en la narración, en la tensión externa y la precisión psicológica interna, y en el arte de conmover y elevar al

lector. En ellos hay risas y llantos, y se desarrolla el gran juego de la vida con las constantes incursiones de la muerte. David es un pastor como Moisés, un matador de leones como Sansón (1 Sam 17.32). A diferencia de Saúl, al principio tiene un aspecto sencillo (16.7), y sin embargo encarna el ideal del joven caballero de la nueva sociedad cortesana: "Sabe tocar música; es un hombre valiente y un buen luchador, sabio de palabra y apuesto, y el Señor está con él" (16.18). Cuando se enfrenta a Goliat, se le vuelve a llamar "muchacho apuesto" (17.42). El ojo para la belleza se ha despertado; en las historias de David se describe a las siguientes personas como "hermosas", "muy hermosas" o "guapas": la astuta Abigail (1 Sam 25.3); Betsabé (2 Sam 11.2); la hija de David, Tamar (13.1); su hijo Absalón, que era "sin defecto desde la coronilla hasta la planta del pie" (14.25); la hija de Absalón, Tamar (14.27); y Abisag, la muchacha que calienta a David en su vejez (1 Reyes 1.3s.). Jonatán, cuyo amor era "más maravilloso que el amor de las mujeres" para David, también era "querido y delicioso" (2 Sam 1.26): su relación es comparable a la de Aquiles y Patroclo. El príncipe Jonatán es el héroe más audaz de todos (1 Sam 14); sin darse cuenta, viola el voto de su padre, y cuando el oráculo lo declara culpable, exclama: "Estoy dispuesto a morir": 'Estoy dispuesto a morir'. Cuando su padre Saúl quiere matarlo, el pueblo salva a su héroe. Entonces surge el vínculo de amistad entre el príncipe y el pastor, a quien Jonatán "empieza a amar como a sí mismo" y a quien da su túnica, su espada, su arco y su cinturón (18.1-4). Juntos concluyen un "pacto para toda la vida", y David aspira a ser asesinado por la mano de su amigo en caso de que no pueda escapar a la ira de Saúl (20.8). Por un pelo, David se libra de tener que ir a la batalla contra Jonatán (28.1s.), pero su amigo cae solo en la distancia y David erige para su "hermano" ese espléndido monumento que lo une en la muerte con su padre condenado:

Saúl y Jonatán eran encantadores y muy queridos;
en la vida, en la muerte, no se separaron (2 Sam 1.23).

Después de la amistad, el gran don de David es la magnanimidad, la plenamente humana, la aristotélica: la *grandezza* que, en su soberanía, sabe perdonar y, al hacerlo, también cautiva sin segundas intenciones. Esta es la actitud constante de David hacia Saúl cuando huye del desagrado de éste: David muestra continuamente su magnanimidad hacia Saúl (1 Sam 24 y 26), y es la del elegido de Dios hacia aquel a quien Dios ha rechazado: la gentileza de un hombre que se eleva hacia

otro en decadencia. A continuación, asistimos a la indulgencia de David, el jefe de la guerrilla, hacia sus compañeros perezosos que no habían querido participar en la devolución a los amalecitas de los bienes y las mujeres que éstos habían robado (30,21s); también a su generosidad con el hijo de Jonatán (2 Sam 9 y 19,25-31), con su antiguo benefactor Barzilai (19,32s), e incluso, finalmente, con el deshonrado Simei (19,16-24). Todos los motivos posibles de las acciones y actitudes humanas se entretejen en la trama: intrigas perpetuas hasta el final; celos por la gloria de la victoria y por las mujeres; huidas peligrosas con efectos cómicos (1 Sam 19.10b-17), con engaños (21.2s.) que desencadenan sin querer terribles consecuencias (22.6-19) y que, sin embargo, al final se vuelven en beneficio de este hombre eternamente feliz y despreocupado (22.); múltiples actos de traición (22.).20); múltiples actos de traición (23.19s; 26.1s), y, en medio, el burlesco interludio con Nabal (es decir, 'tonto') y la astuta Abigail, con quien David al final se casa junto con su considerable dote (1 Sam 25); luego la deserción forzada al enemigo (27), y el golpe de suerte que en el último momento le libra del deber de tener que luchar contra su propio pueblo. Se despliega ante nosotros todo un panorama de espionaje y contraespionaje (2 Sam 15,32s; 17,17s), trampas dramáticas en las que cae el héroe (2 Sam 12), todas las intrigas imaginables de amor y política (la relación de David con las hijas de Saúl, la disputa de Abner por la concubina de Saúl, 2 Sam 3s.), la guerra entre hermanos (2 Sam 2,12-32), los insidiosos asesinatos y vendettas (2 Sam 3,22-27), el oportunísimo asesinato de rivales por parte del rey naciente, cuyas sombras, sin embargo, caen sobre él y de las que sólo puede purificarse con gran esfuerzo (2 Sam 4, *cf.* 16,7). Y a través de todo ello, David, el elegido de Dios, es guiado por su estrella para subir al trono primero de uno, luego de los dos reinos: conquista "su" ciudad, que ahora se convierte en el santuario nacional, y establece un gran reino que su hijo sólo tendrá que consolidar (2 Sam 8).

La narración, sin embargo, se deshace de los principales acontecimientos políticos con sorprendente rapidez para dejar tiempo a la gran tragedia humana, cuyas sombras empiezan a caer con el adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías. Poco antes, Dios había dado al rey, por boca de Natán, la seguridad definitiva: su casa real se mantendría firme para siempre (2 Sam 7,5-16, especialmente v. 13), y en una oración desconcertada el rey había dado gracias por esta gracia inimaginable (7,18-29). Y ahora, de nuevo a través de Natán, Dios

proclama la maldición que se extenderá hacia el futuro, contrastando con la bendición anterior: Así habla YHWH: Te traeré problemas desde tu propia familia" (12,11). Así comienza la tragedia, que acerca lo que sigue a la maldición ancestral de las familias griegas. (Tal maldición ya había sido pronunciada y ejecutada sobre la casa de Elí: 1 Sam 3s, 22.6-19, 1 Reyes 2.27; y en Saúl pudimos ver claramente lo que es la ἄτη). Pero David debe soportar primero el incesto entre Amnón y Tamar, el odio mortal de Amnón hacia su hermana violada, luego el fratricidio de Absalón contra Amnón, el destierro del asesino y, tras su regreso, la rebelión de Absalón contra su padre, que ahora, en su huida ante su hijo, tiene que rebajarse a la mayor humillación. Todo el tema se había insinuado desde el principio, aunque todavía no con sus oscuros matices: De David se decía que era un "pobre hombre de baja cuna" (1 Sam 18.18, 23), e incluso su genealogía israelita completa es dudosa: el Libro de Rut se escribió para disipar tales dudas. David es despreciado por Goliat (17.42); al principio, Samuel lo pasa por alto (16.6 ss.); en el punto más bajo de su huida, tiene que hacerse el loco e invitar así al desprecio (21.10 ss.); como rey, tiene que soportar constantes sospechas. Es patéticamente humillado por Natán ("Tú eres el hombre", 2 Sam 12.7), y desde entonces la cadena de humillaciones no se interrumpe. El anciano, mientras huye, tiene que escuchar cómo Simei le dedica todos los insultos posibles y le llueve a pedradas, mientras su hijo Absalón difunde el pecado secreto de su padre y se acuesta con las concubinas de su padre en un tejado (2 Sam 16.20-23). Se convierte en un Rey Lear, y aún más en un Edipo en Colono que, precisamente como humillado, madura para convertirse en una bendición para la tierra. Presionado para devolver maldición por maldición, rechaza la sugerencia: "Si el hijo de mis entrañas quiere matarme, ¿quién puede extrañarse de este benjamita? Dejadle, dejadle maldecir, que el Señor le habrá dicho que lo haga" (16.11). Antes, Jefté había sacrificado a su hija como Agamenón había hecho con la suya en Aulis, y la muchacha se había ofrecido voluntariamente, como Ifigenia, pues la victoria de su padre se había comprado al precio de su vida (Jue 11,36). Pero ahora tiene lugar otra matanza aún más dolorosa: David tiene que luchar contra Absalón, y de sus oficiales sólo exige una cosa: que le perdonen la vida. Joab, que es el Hagen de esta epopeya, lo mata a pesar de todo. Desde lo alto de la puerta de la ciudad, el anciano rey vigila a los dos mensajeros mientras uno adelanta al otro (una escena que podría haber compuesto el propio Esquilo). Y cuando se entera de lo ocurrido, se

derrumba: "¡Absalón, hijo mío! Ojalá hubiera muerto yo en tu lugar" (2 Sam 18.33). ¿Quién ha matado a quién: el padre al hijo o el hijo al padre? Y el ejército entró en la ciudad como hombres avergonzados de mostrar sus rostros después de una derrota en batalla'. Entonces Joab, tres veces asesino (de Abner, de Absalón y de Amasa), reprende a David de la siguiente manera: 'Has avergonzado hoy a todos tus siervos, que te han salvado . . . porque amas a los que te odian y odias a los que te aman; nos has hecho sentir, tanto a los oficiales como a los soldados, que no somos nada para ti; pues es evidente que si Absalón siguiera vivo y todos nosotros estuviéramos muertos, estarías contento. Ahora vete de una vez y anima a tus siervos; si te niegas, juro por el Señor que ni un solo hombre se quedará contigo esta noche" (19.3-7). Y el rey, con el rostro bañado en lágrimas, debe presentarse entonces ante sus hombres, una especie de *Ecce Homo*.

Las tragedias se encuentran en muchos puntos. Cuando David se ve obligado a entregar siete hijos de Saúl a los gabaonitas para que los empalen, otra Antígona entra en escena: Rizpa, madre de dos de ellos, vigila día y noche junto a los cadáveres durante todo el verano. De día ahuyenta a los buitres y de noche a las hienas.

Este es, en efecto, el teatro del mundo; la acción, sin embargo, está envuelta por un Dios que no sólo permanece como espectador de la obra, para después recompensar y castigar, sino un Dios que, en las acciones de sus "imágenes", sigue siendo el arquetipo que también participa en la acción, tanto de forma oculta como manifiesta. Deja que el hombre explore las posibilidades más extremas de su libertad y, sin embargo, conduce los acontecimientos como un juego de sus múltiples elecciones y direcciones. Él ata y desata los nudos, y a través de todo ello quiere promover este reino y esta promesa dinámica. Pero también quiere exhibir la trágica máscara del viejo rey con el corazón sangrante, que, si se lo hubieran permitido, habría muerto de buena gana en lugar de su hijo perdido. Y porque de su dolor resuena otro dolor aún oculto, David puede convertirse en el padre de todos los que cantan y glorifican la gloria de Dios:

La misma palabra de David, hijo de Jesé,
la palabra misma del hombre que Dios suscitó,
el príncipe ungido del Dios de Jacob,
y el cantor de los salmos de Israel:
el espíritu del Señor habla ahora a través de mí,
y su palabra está en mis labios. . (2 Sam 23.1s.).

c. El esplendor del poder

Los primeros preliminares que se relatan de Salomón el magnífico son las purgas necesarias siempre que un nuevo gobierno llega al poder: primero, la liquidación del otro pretendiente, el hermano mayor Adonías, y (siguiendo las directrices de David) también de Joab el general; después, la deposición del sacerdote Abiatar; por último, la destitución de Simei. La historia de Salomón, sin embargo, comienza realmente, incluso antes de la construcción del templo, con su matrimonio con la hija del faraón (1 Reyes 3.1), y esto le lleva a su primer encuentro con Dios en una visión onírica que tiene mientras ofrece sacrificios en el santuario de Gabaón: esto podría haber sido un rito de iniciación del joven rey según el ritual real egipcio, al igual que el "sueño del rey", especialmente dentro del propio santuario (oráculo de incubación), era un concepto establecido tanto dentro como fuera de Israel.[35] El reino de David, totalmente ajeno a la mitología, debe ahora asegurarse y establecerse en paz especialmente mediante alianzas internacionales de carácter político y cultural y mediante el comercio (5.2 y ss.). El objetivo principal es el poder, e incluso el amor se subordina a su servicio. Al principio se trata de un poder bastante "antitético "[36] , un poder que actuará como mentor de una "ilustración" cultural que en sí misma no sólo es "antitética", sino incluso desmitologizadora y que al final, por razones de estrategia y prestigio, no puede prescindir totalmente de los ropajes míticos propios de un gran rey de la época. Tal adorno superficial ha dado a veces a los estudiosos la impresión de que Israel adoptó por completo en esta época la ideología egipcio-acadia del rey con su liturgia mítica. Se trata de una tesis indemostrable construida sobre el aire. En realidad, el mimetismo se limitó a lo externo de la esfera cultual[37] y sólo tuvo efectos más graves en la importación de arte extranjero (los edificios del templo), en la poesía (los salmos, el lirismo del Cantar de los Cantares) y en la literatura sapiencial (los Proverbios). Es cierto que el Deuteronomista, que escribe pensando en el derrumbamiento total del esplendor real en Jerusalén, es muy consciente de las consecuencias religiosas de la diplomacia de Salomón: las princesas extranjeras traen consigo sus propios cultos y para ellos hay que reservar un espacio en el templo del rey; además, el amor, que al principio había estado subordinado a la política, se convierte poco a poco en un tema propio ("Salomón amó a muchas mujeres extranjeras... y se dedicó a ellas por amor", 11.1s). La corte, creada para la diplomacia, se convierte también en escenario del amor cortés.

Sin embargo, detrás de todo esto, el *ejército*, como muestra claramente Gerhard von Rad, desempeñó el papel decisivo. Se pasa de una milicia defensiva, convocada por el líder carismático en tiempos de necesidad, a un ejército profesional permanente que mantiene sometidos a los pueblos extranjeros conquistados por David. A éste se une el "ejército" ampliado de funcionarios del Estado, recaudadores de impuestos, administradores regionales, etcétera. Todo este sistema secular de poder necesita ahora una justificación religiosa, y la "buena sociedad" empieza a relacionar el prestigio mundano con Dios: "Tuya es, oh Yhwh, la grandeza, el poder, la gloria, el esplendor y la majestad; . . tuya la soberanía, y en tu poder está el que es exaltado sobre todos como cabeza. De ti proceden la riqueza y el prestigio; tú gobiernas sobre todo; la fuerza y el poder están en tu mano. . . . Te damos gracias y alabamos tu glorioso nombre" (1 Cr 29,10-13). ¡Cuántas palabras de poder en una oración!

Y, sin embargo, todo había comenzado con un encuentro muy personal con Dios (1 Reyes 3.4s.) en el que Dios expone sus gracias ante el joven rey para que éste elija. Escoge la sabiduría; Dios se la concede; y como no deseaba el poder, Dios le da además lo que no había pedido: "riquezas y honores que ningún rey de tu tiempo podrá igualar" (3,13). Salomón se convierte así en la "maravilla del mundo", en realidad por poseer en plenitud tanto los tesoros de Dios como los del mundo simultáneamente: El rey Salomón superó a todos los reyes de la tierra en riqueza y sabiduría" (10.23). Al mismo tiempo construye el templo, según el plano y el trazado de los templos fenicios y con obreros y arquitectos de Tiro. Para sí mismo, junto al templo, erige un palacio real, y dentro de él la "Casa del Bosque del Líbano" con cuarenta y cinco columnas de cedro (7.3; probablemente un lugar de diversión y un tesoro) cuyas proporciones ya superan por sí solas a las del templo. Pero además construyó una "Sala de las Columnas" y una "Sala del Juicio" que contenía el trono, para las grandes ocasiones diplomáticas. En resumen, lo que tenemos es una especie de Versalles en el que *también se* proporcionó una Casa de Dios lujosamente decorada y ricamente dotada. Y al igual que el panteón griego proporciona adornos sensuales para el palacio del rey cristiano, también los míticos árboles de la vida, los leones, los toros y los centinelas del templo (querubines) encuentran un lugar como piezas de exposición en el desarrollo del esplendor salomónico.[38] Tampoco puede faltar la gloria de Yhwh en el esplendor total de tal representación religiosa y profana. De hecho, cuando el templo es

completado y consagrado por el rey, se realizan dos acciones en este sentido: el arca de la alianza, que David ya había traído a su ciudad, se introduce ahora también en el templo, como objeto central del culto (8.1); y luego el rey reza para que la antigua *kabod* del Sinaí descienda como legitimación final del nuevo santuario.

'Entonces los sacerdotes salieron del Lugar Santo, ya que "la nube" llenaba la casa de Yhwh, y no podían seguir ministrando a causa de "la nube", pues la gloria de Yhwh llenaba la casa de Yhwh. Y Salomón dijo:

'Oh Señor que has puesto el sol en el cielo,
pero has elegido habitar en densas tinieblas,
aquí te he construido una casa elevada,
una morada para que la ocupes para siempre". (8.10-13).

Ni siquiera esto es suficiente para el redactor de la Crónica; incluso se recurre al último requisito del periodo sinaítico: "Cuando Salomón hubo terminado esta oración, descendió fuego del cielo y consumió toda la ofrenda y los sacrificios, mientras la gloria de Yhwh llenaba la casa" (2 Cr 7.1).

Así, Dios también entra en acción, pero al hacerlo elige el ropaje de la oscuridad y el ocultamiento. El aspecto de su gloria como luz está representado por el sol y el magnífico templo;[39] esto resultará una disociación de graves consecuencias. Dios ha ocupado el templo, pero, por así decirlo, con reservas. En la tercera teofanía (1 Re 9,1-9) Dios hace depender todo (incluso la promesa a David en el v. 5) de la cláusula condicional: *si* vives a mis ojos como vivió tu padre David". Si no, 'renunciaré al templo que he consagrado en honor de mi nombre, e Israel se convertirá en el sinónimo y la burla de todos los pueblos'. Ni la promesa a David ni el templo ni el arca[40] pueden ser utilizados por el hombre como hipotecas contra Dios.

Un rey representa el orden divino del mundo; en su persona se concentra la presencia de Dios en el mundo. Así, en Sumeria y Egipto se consideraba que el rey pertenecía naturalmente a la esfera divina. En Akkadia es como mínimo el "hijo adoptivo" y el "siervo" de su dios.[41] También en Fenicia (Ugarit) hay indicios de que el rey se consideraba una encarnación de dios.[42] Con muchos matices variados, la idea y la práctica cultual de un "matrimonio divino" se ponen de manifiesto en todas partes. Por lo tanto, del rey emana algo del *kabod* divino, algo de ese resplandor aterrador y distanciador del poder que

derriba a los enemigos y mantiene al común de los mortales a una distancia de asombro. Por otra parte, en virtud de su relación inmediata con el mundo divino, el rey como tal es resplandeciente y mediador de *alegría*. Es un rasgo del estilo internacional de las cortes orientales alabar siempre estas dos cualidades del rey y atribuírselas tanto en discursos orales como escritos.[43]

Es en este contexto en el que debemos leer el himno bíblico a las bodas reales (Sal 45), ya sea compuesto para el propio Salomón o para la boda de Ajab con Jezabel, la mujer de Tiro, o para algún otro gobernante. El canto describe primero el esplendor del joven rey y luego la belleza de la novia extranjera que le traen:

Superas a toda la humanidad en belleza,
tus labios están moldeados en gracia,
para que seas bendecido por Dios para siempre.
Con tu espada lista a tu lado, rey guerrero,
tus miembros resplandecientes en su armadura real,
cabalga para ejecutar la verdadera sentencia y el justo juicio.
Tu mano derecha te enseñará hechos terribles:
tus afiladas flechas volando, naciones bajo tus pies,
¡el valor de los enemigos del rey se derrite!
Tu trono, oh Dios, permanece ahora y siempre. (vv. 2-6a)

El "esplendor y la majestad" que han de aterrorizar a los pueblos mediante sus "terribles hazañas" tienen un modelo aún más audaz en las inscripciones de los reyes asirios: "Por miedo a mi dominio y al horror deslumbrante de mis poderosas armas se asustaron y con sus propias armas mataron a Giammu, su señor" (Salmanassar III).[44] Tiglat-Pileser III habla de la "gloria de mi señorío", que hizo que un enemigo "se derrumbara en la locura".[45] Sargón dice: "El miedo al esplendor de mi señorío lo envolvió", refiriéndose al rey de Melucha.[46] Luli, el rey de la ciudad de Sidón, había sido abatido por el miedo al esplendor de mi señoría, por lo que huyó lejos, en medio del mar, y murió "[47]. "Hiskia (Ezequías), de la tierra de Judá, fue vencido por el miedo al esplendor de mi señoría", reza la inscripción de Senaquerib[48]. Este "esplendor espantoso" es el aspecto destructivo de aquel resplandor majestuoso que había bañado al rey cuando emanaba de la deidad egipcia y sumeria-babilónica, un esplendor celebrado por doquier en los himnos reales.[49] No es casualidad, pues, que en el salmo se dirija al rey como "Dios" y como "divino", es decir, como alguien que, en su belleza y poder, irradia lo divino (*Elohim*).

El Libro de Ester, en la escena de la audiencia de Ester en la sala del trono del rey Artajerjes, introduce en la esfera bíblica toda la *kabod* del gobernante oriental teofánico.

Atravesando todas las puertas, se encontró ante el rey. Estaba sentado en su trono real, ataviado con todas las vestiduras de su aspecto solemne (ἐπιφάνεια), completamente cubierto de oro y piedras preciosas, terrible a la vista. Y cuando levantó el rostro con cólera funesta, resplandeciente de púrpura como estaba de gloria, la reina se desplomó, y en su desmayo cambió de color y apoyó la cabeza en el criado que la acompañaba. Y Dios volvió la disposición del rey a la dulzura'. Bajó del trono, tomó a Ester en sus brazos, le aseguró que no moriría y trató de consolarla. Levantó el cetro de oro, se lo puso en el cuello, la besó y dijo: "Háblame." Ella respondió: "Señor, te vi como un ángel de Dios, y mi corazón se turbó por temor a tu gloria (δόξα),[50] pues eres magnífico, Señor, y tu rostro está lleno de hermosa gracia" (χάριτες). Al decir esto, (de nuevo) se desmayó" (cap. 5, con los añadidos de los LXX, que se remontan a un original hebreo anterior al texto masorético).

En el gran rey Ester ve sin duda una teofanía; la gloria divina irradia sobre ella, primero el "espantoso esplendor" de la majestad ofendida y luego, cuando el rey desciende hasta ella y la besa, un "esplendor lleno de gracia". Se derrumba como todos los que en la Biblia creen que van a morir por haber visto a Dios (Jue 13,22; Is 6,5) o que no pueden soportar la visión por la magnitud del resplandor (Ez 1,28; Dan 8,17s; 9,15; Mt 17,6; Ap 1,17). Ella cree estar viendo a un "ángel de Dios", lo que probablemente sea una adaptación bíblica del concepto persa original de la cualidad teofánica de sus grandes reyes.[51] También David fue comparado varias veces con un ángel de Dios,[52] lo que quizá ya formaba parte del estilo cortesano. El Libro de Ester es también un comentario sobre los siguientes versículos de Proverbios: 'La ira del rey es un mensajero (ángel) de muerte, y un hombre sabio lo apaciguará'. A la luz del rostro del rey está la vida, su favor es como una nube de lluvia en primavera" (16. 14s.). Este cambio de un esplendor divino aterrador a un esplendor de gracia y favor es precisamente el punto culminante y el verdadero significado de la historia. El trasfondo quizá sea la esperanza de una posible "conversión" por parte de Antíoco Epífanes; pues, si los grandes reyes de Persia pueden ser conquistados por los judíos, ¿por qué no también él?[53]

Ester se presenta ante el rey 'después de haberse engalanado con

toda su gloria (δόξα) y haberse convertido en la belleza misma (ἐπιφανής). . . . En la cumbre de su belleza se ruborizó y su rostro glorioso se abrió como de amor.' El Salmo 45 retrata en términos similares a la novia 'por cuya belleza suspira el rey'. De forma similar, la reina de Saba se presenta ante Salomón y todas sus expectativas se ven superadas (1 Reyes 10.7). El propio Salomón está sentado en "un gran trono de marfil recubierto de oro fino". Seis escalones conducían al trono; en la parte posterior del trono había cabezas de toros. Había brazos a cada lado del asiento, con un león junto a cada uno de ellos, y doce leones en los seis escalones, uno a cada extremo de cada escalón. Nunca se había hecho nada igual para un monarca" (10.18 y ss.). Se trata, en efecto, de un escenario adecuado para las teofanías.

Desde el principio, el Deuteronomista sigue con aprehensión la mezcla salomónica de lo espiritual y lo secular, pero lo hace de tal manera que al principio se deleita sin reparos en el maravilloso despliegue del poder político: expresamente hace remontar dicho poder al favor de Dios, nada menos que a la sabiduría por la que ha rezado el rey. Para el redactor, la situación sólo se vuelve cuestionable cuando el eros traspasa los límites impuestos por las razones de Estado y se vuelve autónomo, pues es la ceguera del eros lo que hace que el gobernante se muestre indiferente ante los cultos y deidades paganas importados. El malestar se apodera de nosotros, por nuestra parte, algo antes, cuando tanto la sabiduría espiritual como la gloria terrenal se atribuyen indistintamente a la gracia de Dios. Sin duda, los "pobres de Israel" también experimentaron posteriormente la misma sensación de malestar. Los intentos de legitimar la gloria del imperio cristiano - desde Constantino hasta Justiniano, desde Carlomagno y los otones hasta el Rey Sol- se han basado siempre en esta concepción davídico-solomónica, sin ninguna conciencia aparente del hecho de que lo cuestionable de tal representación de Dios a través del poder terrenal surge incluso antes en el Nuevo Testamento que en el Antiguo. Y, sin embargo, la Biblia en ninguna parte condena categóricamente como hybris el intento de la "imagen" de emular a su "arquetipo" incluso de tal manera y de encontrar el don del Creador en todos los bienes de la criatura. También aquí se libera al hombre para que desarrolle sus posibilidades con libertad; se le lleva 'con correa larga', pero de tal manera que el poder y la gloria de Dios envuelven todos los despliegues del poder humano para dirigirlos y disolverlos de nuevo en el momento oportuno.

d. Sabiduría de la vida

La educación y la ilustración forman parte del esplendor de una corte real. Salomón es también el archisabio de Israel; su "sabiduría sobrepasaba la sabiduría de todos los pueblos de Oriente y toda la sabiduría de Egipto"; "profería tres mil proverbios, y sus cantares eran mil cinco" (1 Reyes 4.30, 32). Desde el principio tenemos aquí la sabiduría en el nivel de y en competencia con el "Oriente" (Edom, los habitantes de la estepa árabe al este de Moab y Amón) y con Egipto. El Libro de los Proverbios pretende proceder de Salomón y sus partes más antiguas (caps. 10-22 y 25-29) podrían remontarse a él; en cualquier caso, procede de la época de los reyes. Todos coinciden en que contiene pasajes que encarnan la sabiduría "oriental" de la vida (los "proverbios de Agur" y de "Lemuel": 30.1-31.9) y, además, préstamos textuales demostrables de la *Instrucción* egipcia *de Amen-em-ope* (22.17-23.11). De hecho, el patrón de toda la obra, tanto en contenido de pensamiento como en forma, es inconcebible sin un conocimiento de la amplia tradición de la sabiduría egipcia. Esta tradición constituye el elemento cultural de la clase de los escribas y funcionarios. Bajo Salomón se establece una clase de este tipo también en Israel, con la consecuencia de que, si ha de enfrentarse a las relaciones culturales y políticas contemporáneas, las deficiencias culturales de Israel deben remediarse rápidamente.[54] Aparte de la introducción (1-9), que procede de un periodo muy posterior, el Libro de los Proverbios es un monumento al nuevo proceso de educación laica que ha de convertir a un hombre en un *cortegiano* u *honnete homme* formado y útil internacionalmente. Los matices distintivamente israelitas se sugieren con la mayor discreción, de un modo no doloroso para los "extranjeros". Se habla de Dios y de la providencia, nunca de la revelación histórica o de la alianza. El objetivo desvergonzado es dotar al funcionario del gobierno de los conocimientos técnicos y la pulcritud necesarios para una carrera exitosa y, por supuesto, para el progreso personal, al tiempo que se le proporciona una ética basada en la religión.[55] Desde la perspectiva cristiana, lo que se ofrece aquí es una filosofía antropocéntrica con un trasfondo religioso, o una teología ilustrada y liberal. Esto equivale al desarrollo sistemático de las posibilidades incorporadas de la "imagen" haciendo hincapié en su contraposición a su arquetipo divino. A este modelo unilateral, centrado en el hombre como tal en un sentido internacional, se le asigna ahora un lugar dentro del encuentro total entre el Dios vivo e Israel. Ni esta "religión" ni esta ética son desterradas por ser *la*

empresa titánica de la incredulidad (K. Barth), ni pueden en absoluto entrar en competencia con *la* auténtica revelación *de Dios*, por mucho que lo desearan los salomónicos y los antropocentristas de todas las épocas.

Para adquirir un sentido correcto de la proporción, debemos echar ahora un rápido vistazo a los libros sapienciales egipcios, considerados como los principales ejemplos del género56. Nuestro principal interés se centra aquí en las afirmaciones ético-religiosas clave, y no tanto en las instrucciones habituales para progresar en la carrera profesional o en el elogio exclusivo de la prestigiosa profesión de escriba, que siempre se contrapone a las ocupaciones filisteas y sucias de los que trabajan con sus manos y a la vida miserable del funcionario del gobierno57 (reproducido por Eclesiástico, 38.21-39.11). El orden del mundo descansa en *la maat*, la unidad de la verdad y la justicia, que Dios ha infundido en el mundo y según la cual deben vivir los hombres.58 Los hombres son "copias de Dios".59 Tienen la instrucción de Dios en su "conciencia",60 como "vergüenza" (es decir, "pavor", αἰδώς, miedo y temor, retroceder ante lo injusto),61 si tan sólo escuchan la enseñanza y desean ser sabios. Cuando falta la vergüenza, hay que ayudar al necio con la vara.62 La sabiduría se encarna en los padres, los maestros, los superiores y en la tradición; todo el esfuerzo consiste en aprender lo que aún no se sabe o no se ha experimentado. El oído atento es la principal virtud del joven egipcio63 , y la disposición a seguir aprendiendo debe ser la marca incluso del adulto.64 El objetivo de la educación es el autodominio65 , el "equilibrio" interior, la discreción, la ecuanimidad66 , en una palabra, la virtud griega cardinal de *sophrosyne* (con la clara inclusión de *sophia* como sabiduría y *andreia* como disciplina y el rechazo de todo lo seductor y hostil al ideal)67 . Quien no puede alcanzar esto -el hombre "impulsivo" o indisciplinado- es el "necio", que no coincide del todo con el hombre inculto y de mente simple, aunque, como para los griegos, "ignorancia" y "maldad" son conceptos muy próximos.68 La justicia y la verdad se manifiestan en la vida mediante la veneración al padre69 y a la madre70 , la misericordia con los pobres, la compasión y la tolerancia: "No averigües el nombre de una viuda cuando la encuentres en el campo, y escucha sus excusas. No rechaces a un extraño tu jarra de aceite, y será doblada para tus hermanos. Cuando encuentres a un pobre con una gran deuda, divídela en tres partes; tira dos de ellas y deja una sola en pie. Verás que éste es un modo de vida' (cf. Lc 16,1-9).72 Y finalmente: 'Cuando a un hombre prudente le roban su ropa, la da

gratuitamente, y además una bendición' (*cf.* Mt 5,38s.).[73] 'No comas pan cuando otro sufre necesidad y tú no le tiendes la mano con el pan.'[74]

Todos estos mandatos proceden de Dios y de su orden justo del mundo. Dios está oculto, pero sólo el necio lo niega, ya que Dios se manifiesta en todo el orden de la naturaleza.[75] La 'represalia' es la justicia inmanente del mundo; nadie puede pretender tomar represalias por sí mismo.[76] Es Dios quien juzga. Dios es siempre admirable, pero el hombre sigue siendo deficiente. . . . No digas: 'Estoy libre de pecado', y no te esfuerces en contradecir a Dios. En la mano de Dios no hay hombre perfecto, pero tampoco hay nada deficiente ante él'.[77] 'Confíate a los brazos de Dios, y entonces abatirás tranquilamente a tus adversarios'.[78] Dios cuida de su rebaño -la humanidad- y 'si lloran, él los escucha'. Dios considera el corazón y la disposición del hombre: 'Dios prefiere aceptar la virtud de los rectos antes que los bueyes de los malhechores'[79]. 'Ven a conocer la grandeza de Dios para que crezca en tu corazón'[80]. Dios es omnisciente; 'conoce la respuesta de la lengua incluso antes de que se le hagan preguntas';[81] por eso, uno debe confiarse a él: 'Cuando Dios bendice a un ciego, su camino está abierto; cuando el corazón de un cojo está en el camino de Dios, entonces su camino es llano. Porque Dios recompensa la confianza con las bendiciones de la protección'[82].

Toda esta doctrina de la sabiduría permanece dentro de los confines de este mundo; reina la incertidumbre sobre el más allá, ya sea el Hades o el Elíseo,[83] y por tanto también sobre el valor último de esta vida terrenal.84 Por eso también aquí, como en todas las culturas, diversas formas de un epicureísmo desvergonzado acechan tras las serias enseñanzas morales.[85]

Las variaciones de estos temas en Salomón no son de gran importancia, incluso si el nombre de Toth o de Ra se sustituye por el de Yhwh. La preocupación sigue siendo la educación de un buen funcionario. La sabiduría, por una parte, es el arte de dominar este mundo: uno mismo mediante la autodisciplina, y la vida mediante el conocimiento de las cosas, la astucia, el *savoir faire*, todo ello para salir adelante. Pero también hay que cultivar una elegante humildad y modestia ante Dios, pues al fin y al cabo la sabiduría no se adquiere sin Él.

También en este caso, la capacidad de escuchar, la docilidad y la franqueza se tienen en gran estima, así como el esfuerzo incesante y el esfuerzo propio.[86] La capacidad de guardar silencio es, por lo tanto,

muy elogiada,87 también la modestia y la humildad natural88 como remedios contra la arrogancia, la obcecación, la presunción, la *hybris* y el sarcasmo, que son las características especiales del necio.89 La persona inexperta pero todavía enseñable90 y la persona de mente simple que no ha tenido la ventaja de la educación superior91 se distinguen cuidadosamente del necio. En este "currículo" educativo, que inculca una "pericia de la vida",92 la teoría y la práctica, la perspicacia y la disciplina van de la mano.93 Los objetivos primordiales son el dominio de sí mismo,94 la compostura y la paciencia,95 un bondadoso sentido de la justicia96 (en la segunda parte de los Proverbios el sabio es llamado "el hombre justo" 48 veces), la laboriosidad (que es lo único que trae beneficios),97 y el amor a la verdad.98

Lo que los egipcios llamaban "conciencia", temor, vergüenza, recibe aquí el nombre de "temor del Señor".99 Al igual que la atención al Señor, este "temor" es una parte básica de la sabiduría de la vida. Dios lo ve todo,100 lo prueba todo;101 sus ojos protegen al hombre sabio.102 Los hombres tienen muchos planes, pero sólo el consejo de Dios lleva la voz cantante.103 Dios dirige y conduce, y uno debe confiarse a él.104 El hombre no debe confiar en sí mismo105 ni considerarse sabio.106 Sólo en la última parte del libro llegamos a la oración a Dios por la sabiduría, ya que la sabiduría se ha convertido en una de las cualidades propias de Dios: por medio de la sabiduría Dios hizo el mundo107 , y puede llamarse la primera obra de Dios, el fundamento de todo lo demás108. Y sólo Dios otorga la sabiduría.109 Sólo aquí se personifica la sabiduría como "hermana "110 (que también podría significar "esposa") y "confidente";111 sólo aquí se presenta la sabiduría como alguien que llama, alguien cuya voz siempre debe ser escuchada.112

Las partes más antiguas del libro (pero también las posteriores)113 insisten mucho en la utilidad de la sabiduría: la felicidad terrenal es su recompensa,114 así como la popularidad,115 la prosperidad,116 y el éxito.117 Todo viene en la estela de una cierta rectitud inmanente; los principios funcionan por sí mismos; el destino sigue su curso, y a través de todo ello Dios es visto como el fundador y garante de este orden.118 La abnegación y la misericordia, el amor genuino al prójimo119 -e incluso a los enemigos120- son exigidos, pero éstos también son recompensados. La pobreza puede ser una consecuencia de la insensatez.121 El pobre suele ser despreciado, abandonado y odiado,122 pero el hombre sabio y justo se compadece del pobre y honra así a su Creador.123 La existencia de ambos se basa en el plan de Dios;124 pero

el hombre sabio evitará ambos extremos y se contentará con el término medio como norma.125

El Libro de los Proverbios da instrucciones. Su intención es educar, pero no convertir al necio. Esto último está fuera de toda esperanza, como demuestra el siguiente proverbio doble, de estructura dialéctica: "No respondas al necio según su necedad, no sea que tú mismo seas como él. El libro no ofrece una doctrina de la redención, sino una doctrina del comportamiento correcto y del éxito que es internamente muy consciente de sus limitaciones. Ocupa su lugar junto a las antiguas etapas previas del Cercano Oriente de la filosofía griega, con su orden y estructura sistemáticos; como tal, Proverbios ofrece a muchos un "punto de contacto", mucho a modo de "comprensión previa" que podría vincular al mundo y al hombre como entidades autónomas con la palabra teológica real que Dios pronunciará sobre sí mismo y sobre el hombre. Más claramente que cualquier otra cosa en la Escritura, el Libro de los Proverbios nos inculca el hecho de que Dios Creador no repudia ni rechaza los esfuerzos de su criatura por comprender la vida y entrar en una relación correcta con su origen divino; Por el contrario, Dios realiza ese esfuerzo trascendiéndolo (*gratia non destruit naturam, sed elevat et perficit*), aunque las insinuaciones e intentos de sabiduría de la naturaleza deban convertirse de nuevo en necedad para poder introducirse plenamente en la esfera de la sabiduría de Dios, que es totalmente distinta (1 Cor 1, 18-31).18-31).127

e. Eros y belleza mundana

El Cantar de los Cantares se presenta como "la canción más hermosa de Salomón" (1.1), pero toda la acción, como es habitual en las canciones de amor, consiste en un joven y una doncella que se disfrazan de rey y reina ("Sulamita", 6.13 = 1 Reyes 1.3; 2.21s.). Con más frecuencia aún, juegan a ser pastor y pastora, o jardinero y dueña del jardín. Este puñado de canciones celebra una sola cosa: la gloria hermosa, resplandeciente y asombrosa del eros entre el hombre y la mujer: "¿Quién es ella? . hermosa como la luna, brillante como el sol, terrible como un ejército con estandartes" (6.10). Eros revolotea libremente por su propia casa, sin otro propósito que amar y ser amado: en ninguna parte se habla de matrimonio, ni siquiera de hijos. Eros es la condición sensorial, aérea, embriagadora, por la que dos personas existen la una para la otra y la una con la otra, y adopta la

forma específica de "ver, oír, tocar, oler y gustar".128 Eros es lírico hasta la médula; toda la naturaleza -la primavera, las flores, los pájaros, los prados y los viñedos, los árboles, las frutas, el viento y la noche, el sol y las sombras, y especialmente las fragancias-, todo, impulsado por el torbellino del amor, ocupa su lugar en torno al único acontecimiento que importa. Las demás personas -la madre, los hermanos, las novias, los pastores, los vigilantes nocturnos de la ciudad- sólo desempeñan el papel de figurantes: ayudan o entorpecen a los amantes, reciben instrucciones o se ven burlados. Eros es autosuficiente; no se habla de Dios en ninguna parte, y esto es tanto más notable cuanto que el telón de fondo de este amor es, en efecto, Tierra Santa: Jerusalén (1.5; 2.7; 8.4), Líbano y Hermón (4.8; 4.11), Tirsa (6.4), Galaad (6.5), los estanques de Hesbón en la puerta de Bath-Rabbim, la Torre del Líbano que da a Damasco (7.4), el Carmelo (7.5, etc.). Todo el paisaje está ahí, pero no hay rastro de ninguna memoria histórica, desde la promesa a los Patriarcas y la caída de Adán. Se trata, por así decirlo, de un eros supralapsario; sólo a modo de contraste se introducen la muerte y los infiernos, como si se tratara de un desafío: "Porque el amor es fuerte como la muerte, y poderosa como los infiernos es la pasión celosa" (8.6): esta última palabra arrebata de la boca de Yhwh su descripción de su amor por Israel, y el eros la aplica a sí mismo. Eros baila aquí su interminable ronda; enrosca y desenrosca las guirnaldas: busca y encuentra (2.8-14), casi encuentra y vuelve a perder (5.2-8), conjura la tensión y la supera, permanece oculto y a la vez provoca con una revelación parcial, se ríe de los remedios hábilmente urdidos (8.8 y ss.), se vanagloria de los engaños (8.8 y ss.), se enorgullece de su amor (8.9 y ss.).), un alarde sobre la singularidad de la amada ("Tú, oh Salomón, puedes tener mil", 8.12), una interminable descripción de la cabeza a los pies y una incesante concesión de los propios encantos al otro, un juego con las descripciones veladas de lo que no puede ser nombrado y sin embargo debe ser insinuado por todos los medios (las cosas más íntimas son aludidas con especial deleite en el lenguaje de los olores: montañas de especias", 8.14; "colina de incienso" y "montaña de mirra", 4.6). Eros no cesa de prepararse nuevos festines, y el poeta introduce extrañas palabras extranjeras para las que recurre a todas las culturas lejanas: nardo y azafrán, clavo y canela, mirra y áloe; y cuando ha embriagado del todo a los amantes, entonces él mismo pronuncia la palabra culminante:

La Doncella:

Despierta, oh viento del norte,
y ven, ¡oh viento del sur!
Sopla sobre mi jardín,
que su fragancia se difunda.
Deja que mi amado venga a su jardín,
y comer sus frutos más selectos.

Los jóvenes:
Vengo a mi jardín, mi hermana, mi novia,
Reúno mi mirra y mi bálsamo,
Me como mi panal con mi miel.

El Poeta:
Comed, amigos, y bebed:
¡Y emborracharse de amor! (4.16-5.1)

Ningún poeta que pretendiera expresar otra cosa -a saber, el amor de Yahvé por su pueblo- habría escrito de una manera tan totalmente profana y areligiosa y con un abandono tan incondicional a los placeres de los sentidos. Tal interpretación alegórica surgió sólo después de la traducción de la Septuaginta (250-150 a.C.), que en sí misma todavía no muestra ningún rastro de ella, y la encontramos atestiguada por primera vez por Rabí Aqiba (m. 135 d.C.). El enfoque alegórico hizo el libro soportable para los lectores posteriores de la Escritura, y luego, a partir del comentario de Orígenes, comenzó su marcha triunfal a través de la iglesia cristiana del período patrístico, la Edad Media, e incluso de la Reforma y la Edad Barroca. Sin embargo, la explicación alegórica no fue evidentemente el pretexto para admitir el libro en el canon. Sin duda, la supuesta antigüedad del libro y, sobre todo, su atribución a Salomón, que nadie discutió, desempeñaron un papel decisivo "129. Pero sólo los forasteros, como Teodoro de Mopsuestia y el humanista Castellio, se atrevieron a defender el sentido profano del libro. El primero fue condenado y el segundo obligado a abandonar Ginebra. Fue Richard Simon quien finalmente consiguió el reconocimiento de la tesis profana. El tono fuertemente laico, su "profanidad desmitologizada "130, hace asimismo totalmente imposible ver en el libro un "drama mítico-cúltico" que representara, por ejemplo, el banquete nupcial de una pareja divina de hermanos (Dod, o Tamuz, e Ishtar). Cuando se le presiona para que explique detalles concretos, esta interpretación también se vuelve absurda. Para Herder, el Cantar de los Cantares es una poesía lírica popular de una inocencia y pureza únicas, "sencilla, verdadera y

conmovedora", una expresión del amor como tal, pues "sólo hay un amor, como sólo hay una bondad y una verdad". Pero si hay una clasificación que el arte literario de estas canciones excluye es precisamente la de poesía popular folclórica, como ha demostrado convincentemente Gillis Gerleman. Hasta en los detalles estamos tratando con una imitación de la poesía amorosa egipcia, y esto a su vez nos remite al período más antiguo de los reyes, cuando las conexiones políticas y culturales con Egipto eran inusualmente vivas. La copia de estilos egipcios estaba "muy de moda, especialmente en los círculos cortesanos. . . . Aparte de la comparación de la amada con "una yegua de los carros del faraón" (1.9), hay escenas enteras (como la de la procesión nocturna festiva, 3.6-8) que sólo pueden explicarse desde el punto de vista de los usos egipcios. Las descripciones de la forma humana presuponen un conocimiento de la escultura egipcia,[132] y para la forma real de los poemas hay numerosos paralelismos fácilmente accesibles.[133] Todo ello nos remite al mismo medio en el que se había originado el Libro de los Proverbios: la cultura ilustrada e internacional centrada en la corte real. Del mismo modo, las cortes alemanas de la Edad Media, ávidas de cultura, importaron la poesía amorosa provenzal *(Minnelyrik*) y sobre esta base produjeron creaciones poéticas con valor propio. Mientras que los Proverbios tienen conocimiento de Yhwh y, sin embargo, pasan totalmente por alto la historia de la salvación, esta colección de canciones de amor prescinde de toda referencia al Dios del pueblo. Y sería totalmente anacrónico buscar aquí un significado mítico oculto, ¡tan anterior a Oseas!

Karl Barth ha visto con acierto que en este extraño libro se desarrolla plenamente el relato de la segunda creación. Aquí asistimos al estremecimiento del hombre ante la mujer que le ha sido presentada, y este estremecimiento es correspondido por la mujer sin ninguna referencia a la familia o a los hijos. Aquí sólo reina el "eros, para el que no existe la vergüenza, como vemos en Gn 2,25". Y Barth pregunta: "¿Quién, entonces, era tan puro para poder escribir estos textos como textos puros? ¿Y quién tenía ojos tan puros para poder leerlos como textos puros? Porque el redactor de Gn 2 ciertamente conocía la ruptura de tal relación". Aquí Barth encuentra 'sólo una explicación, a saber, tanto el autor de la saga de la creación como el de estos cantos de amor tenían en mente otra alianza': desde el punto de vista de la creación era la alianza de Dios con el hombre, y, en una perspectiva escatológica, la Nueva Alianza de Jesucristo con la

humanidad redimida. 'Aquí Dios el Señor y el eros entre los sexos, conocido precisamente en Israel como un demonio peligroso, debían entrar en la más estrecha relación el uno con el otro. Aquí, la "llama del Señor" y la muy diferente llama del amor (Cantar 8,6) debían nombrarse en un solo aliento".[134] Esto es ciertamente así, pero se basa en la presuposición aún más audaz de que este eros, que pierde de vista a Dios y casi se absolutiza a sí mismo, sólo debe ser capturado y domesticado posteriormente. También en este caso, el Creador lleva a su imagen, el hombre, "con correa larga", permitiéndole vivir sus propias posibilidades. A través de todo ello, el Espíritu Santo se encarga invisiblemente de que la atmósfera puramente lírica haga que el fenómeno se desarrolle con una ahistoricidad y una abstracción resultante que excluyen todo elemento "infralapsario". Aquí no dominan ni la inocencia, ni el pecado, ni ninguna forma de concupiscencia teológica, sino el eros puro, comprimido, ardiente, que emerge ahora como una poderosa fuerza creadora. Eros no representa aquí ni al Dios de Israel (teoría alegórica) ni a los dioses babilónicos (teoría del simbolismo cultual); se representa sólo a sí mismo, y con ello entra en ese crepúsculo entre lo divino y lo mundano en el que se moverá como *daimon* en *el Simposio* de Platón,[135] en una línea recta que conducirá más tarde a la poesía amorosa cortesana de un Gottfried de Estrasburgo.[136] Hemos visto la gran libertad que se concede al poder mundano y a la sabiduría mundana, con la peculiar abstracción que corresponde a estas fuerzas cuando prescinden provisionalmente del fundamento histórico definitivo en el que las ha arraigado el Dios vivo e históricamente activo. De forma análoga, también al eros se le permite desplegar sus propias dimensiones. No es de extrañar, pues, que el Cantar de los Cantares sea el libro de la Biblia en el que más veces aparece el calificativo "bello" (*yafi*) para la apariencia humana (11 veces de 28); pero Gerleman ha demostrado que otros 12 casos proceden de las obras educativas humanísticas del mismo periodo (post) salomónico (el Yahwist y la historia del ascenso de David y la sucesión a su trono). El elemento de la estética mundana irrumpe en la conciencia hebrea al mismo tiempo que el interés por el poder y la diplomacia internacional y por el saber[137].

Pero en Israel, el Cantar de los Cantares permanece incorporado en un todo abarcador que obliga al eros que flota libremente a volver al mundo de la realidad histórica. Por un lado, el eros está ligado a la ética y recibe de ella su medida (Prov 11,22; 31,30; Sir 9,8; 26,13ss); la belleza femenina puede resplandecer en un breve idilio (Gen

24,16s; 26.8s), pero pronto queda sometida a las leyes de la familia y la genealogía (en su oración Tobit invoca Gen 2.18 y protesta porque la lujuria no es su motivo para querer acostarse con su mujer, Tob 8.6s) o a las del pueblo (Judit y Esther). Por otra parte, vemos la terrible venganza del abuso de la belleza otorgada por Dios: lo que debía entenderse como un puro don de Yhwh es regalado por la esposa de Dios como si fuera suyo para disponer de él. Ahora bien, la desnudez en que Dios encuentra a la doncella es una vergüenza, y el castigo por su infidelidad y lascivia es una vez más su despojamiento, la "exposición de tu vergüenza ante tus pretendientes" (Os 2,12; Ez 16,37; 23,25-29; Ap 17,16): ésta es la vergonzosa desnudez postlapsaria. Y el eros, mientras flota sin un lugar propio, es atrapado por la gravedad de la historia, detenido y necesariamente impulsado en una de dos direcciones. Pero, ¡cuán ardientes son los colores con los que su imagen fue pintada y colgada en la galería de otras imágenes bíblicas! Esto sólo puede tener un sentido profético que apunta a la pareja que realizará para siempre lo que se había insinuado por un instante en el paraíso y no pudo hacerse durar: la pareja formada por el segundo Adán y la segunda Eva. Ya no se tratará de una idea en suspenso, sino de la encarnación plena e histórica del amor absoluto entre el hombre y la mujer, que es un fin en sí mismo y ya no está sometido a ninguna ley genealógica. En este sentido, los numerosos comentaristas del Cantar de los Cantares de la Iglesia acaban teniendo razón cuando interpretan el libro con referencia a Cristo y a su "esposa sin arruga ni mancha", cuyo símbolo real es María y que proporciona el modelo según el cual el alma creyente se esfuerza por alcanzar a su Señor y Esposo.

f. El baile final del mundo

La gloria autónoma del ser mundano ante Dios, que comenzó con la realeza, al final debe conducir necesariamente a Qohélet. La escena del mundo en todo el esplendor de la primavera se transforma inevitablemente en un panorama de árboles desnudados por el gran viento (*hebet*): todo es vanidad y afán de viento" (Ecles 1,2,14 y otras 36 veces). En este libro de la Biblia toda "gloria" ha desaparecido tanto de la imagen de Dios como de la imagen del mundo. Cuando Ecl 8,1 dice que "la sabiduría de un hombre hace brillar su rostro" o "le hace sonreír", la sabiduría a la que se refiere es precisamente la que se refiere a la nada de las cosas. Resulta especialmente apropiado que

este sabio hebreo tardío se vuelva a poner en la piel de Salomón (1.1, 12), y su libro se esmera (cap. 2) en explicar claramente la lógica interna de esto: el experimento del poder mundano, la cultura mundana y el disfrute mundano ha llevado a su sujeto precisamente al punto en que la sabiduría se muerde la cola y se completa a sí misma aboliéndose. ¿Por qué? Porque el sabio que ha intentado comprender las cosas finitas del mundo en toda su plenitud existencial se ha dejado llevar por ellas en círculos y, al hacerlo, ha tomado conciencia de sus propios giros. El hombre es lo suficientemente sabio como para darse cuenta de su propia finitud radical, pero no tiene el poder de trascenderla. Qohélet es un trascendentalista *crítico avant la lettre*: la estructura trascendental del espíritu permite, en efecto, una autocrítica por parte de los conceptos del mundo interior, pero no permite ninguna morada permanente en el reino de las ideas. En el capítulo 3 se ensaya, en primer lugar, la inevitable polaridad de todas las cosas: si intentamos seguir radicalmente cualquier cosa, ésta volverá cada vez a su contrario (matar / curar, destruir / construir, abrazar / distanciar, retener / rechazar, etc.). Todas las cosas, pues, están sujetas a la forma de la temporalidad, a la forma del "momento favorable" (καιρός: "para todo hay una estación", 3.1).[138] En este punto se plantea la pregunta: "¿Qué gana el obrero con su trabajo?" (3.9). Aquí, "ganancia" no sólo tiene un sentido económico o promocional: ¿Qué valor duradero producen los esfuerzos terrenales? La respuesta a esta pregunta es la clave de la "filosofía" de Qohélet. He visto los negocios que Dios ha dado a los hijos de los hombres para que se ocupen de ellos. Todo lo ha hecho bello a su tiempo; también les ha dado *'olam*, (la eternidad, lo que es más que el momento presente, el transcurso del tiempo, la 'visión a largo plazo' de lo que pasa constantemente)[139]-'pero de modo que no puede averiguar desde el principio hasta el fin lo que Dios ha hecho' (3.10s.). Sólo así puede concebir Qohélet que el hombre sea imagen de Dios y se diferencie de los animales: el hombre debe preguntarse más allá de su momento presente. . . . Pero precisamente aquí es donde el hombre siente todo el peso de su opresiva limitación: en todo lo que emprende, el hombre existe en un mundo de momentos arremolinados" (W Zimmerli).[140]

Esto conduce a la dialéctica pura de la sabiduría. Por un lado, el lado de la inmanencia, la superioridad de la sabiduría sobre la necedad es claramente evidente, tan clara como la excelencia del día sobre la noche (2.13). Nadie puede acusar a este sabio de equiparar ambas cosas de forma escéptica e incluso agnóstica: 'Sé bien que. . .",

responde, y repite la enseñanza tradicional sobre los valores (2.13; 7.12s; 8.12s). La gran pregunta surge sólo *después de* esta intuición. Pues la sabiduría, en la medida en que "hace" algo en el mundo y acumula percepciones finitas, no puede evitar llegar a su propio polo opuesto de necedad. Esto puede suceder de dos maneras: en primer lugar, porque la sabiduría es una "fatiga" y un "agotamiento" tan grandes, impuestos al hombre por Dios, que rompe el equilibrio humano de los polos (12.12), especialmente si la sabiduría se practica por motivos de ambición (4.4), y sume al hombre en el aislamiento (4.7-12); y, en segundo lugar, la sabiduría puede convertirse en locura en el sentido de que, con el paso del tiempo y de las generaciones, los esfuerzos de claridad realizados por los mayores se sumergen y no dan fruto (2.18-23). Desde la perspectiva de la eternidad, el sabio y el necio corren la misma suerte (2.14s; 6.6), pues la reconfortante doctrina de la otra vida del hombre bueno ya no es aplicable (6.4). Y ahora tendríamos que transponerlo todo al reino del bien, el reino de la justicia: ciertamente hay bien y hay mal, pero ¿qué ha sido de la tranquilizadora creencia de que la bondad triunfa al final? Los hijos de los hombres no son más que bestias salvajes los unos para los otros" (3.18), el destino del hombre y de la bestia es al final el mismo (3.19 y ss.). No obstante, la farsa de la justicia debe representarse para tranquilizar al pueblo: "Si en una provincia veis oprimidos a los pobres, violados el derecho y la justicia, no os sorprendáis. Se os dirá que los funcionarios están bajo la supervisión de los superiores, que a su vez son supervisados; oiréis hablar del servicio del rey" (5.7 ss.).[141] La gente cree esto, aunque uno vea constantemente cómo el orden social se pone patas arriba (10.6 ss.), aunque los actos de violencia y opresión estén a la orden del día y permanezcan incontestados (4.1), y "el hombre se enseñoree del hombre para su perjuicio" (8.9). Hay justos a quienes les sucede según las obras de los malvados, y hay malvados a quienes les sucede según las obras de los justos" (8.14).

Las leyes universales que abarcan el futuro no pueden imponerse al curso del mundo. Ni siquiera el hombre individual sabe si amará u odiará (9.1). '¿Quién sabe lo que es bueno para el hombre mientras vive los pocos días de su vana vida, que pasa como una sombra?' (6.12). Porque nadie sabe lo que le va a suceder" (8.7); "el hombre no conoce el futuro" (10.4). Por eso el pensamiento de Qohélet vuelve continuamente a la norma que proporciona el momento presente; el estribillo siempre recurrente de todo el libro es el consejo de disfrutar con gratitud y moderación de las cosas buenas que se nos conceden en

un momento dado, a pesar de o precisamente a causa del conocimiento trascendental concurrente de que son finitas, perecederas y vanas: "No hay nada mejor para el hombre que comer y beber, y encontrar placer en su trabajo. Esto también, vi, viene de la mano de Dios' (2.24). Sé que no hay nada mejor para el hombre que ser feliz y gozar mientras viva; también que es don de Dios al hombre que cada uno coma y beba y se deleite en todo su trabajo' (3.12s.). Vi que no hay nada mejor que un hombre disfrute de su trabajo, porque esa es su suerte" (3.22). Mejor es un puñado de tranquilidad que dos manos llenas de trabajo y un afán de viento" (4.6). Y así sucesivamente (5.17 y ss.; 8.15; 9.7-9). También el matrimonio y la actividad política se incluyen en lo agradable, ya que nada de ello se encuentra en *el sheol*. No nos es dado mirar más allá de los límites de esta peculiar existencia. Parece que en el diseño de la existencia estaban indisolublemente unidos dos elementos contradictorios: pues, así como los ríos desembocan en el mar y, sin embargo, el mar nunca se llena, así también "el ojo no se sacia con ver, ni el oído se llena con oír" (1.7s.).142 ¿No son estos receptáculos de lo finito, ellos mismos finitos? ¿O qué es esta infinitud relativa en virtud de la cual nunca pueden ser colmados aun reconociendo que lo finito es "aburrimiento" y un "girar en círculo" y, por tanto, "vanidad"? La muerte disuelve esta amalgama contradictoria: el polvo vuelve a la tierra de donde había venido, y Dios aspira el aliento que había prestado (12.7). Pero "¿quién sabe si el espíritu del hombre sube y el espíritu de la bestia baja a la tierra?" (3.21). A juzgar por la muerte, que es lo único que se puede observar, parece que 'el hombre no tiene ninguna ventaja sobre las bestias' (3.19).

Qohélet ofrece una cosmovisión filosófica que tiene su centro ético en el μηδὲν ἄγαν. Lo adecuado siempre es la moderación y la adaptación a las normas del καιρός, del momento dado. El hombre debe permanecer moderado tanto en lo que se refiere al bien como al mal ('No seas justo en exceso, y no te vuelvas imprudente; ¿por qué habrías de destruirte a ti mismo? No seas malvado en exceso, ni seas necio; ¿por qué habrías de morir antes de tiempo?", 7.16s). En cuestiones religiosas hay que ser circunspecto: al sacrificar (4.17), al hacer votos (5.4), al hablar con los sacerdotes (5.5), y también en la relación con Dios. El temor es la actitud adecuada ante Dios; ¿por qué irritarle (5.6)? También es aconsejable mantener las distancias ("porque Dios está en los cielos y vosotros en la tierra", 5.1), pues Dios es poderoso ("¿quién podrá enderezar lo que él torció?", 7.13). El Dios

de Qohélet es decididamente un *Dieu des philosophes*.[143] Existe como 'principio y fin', pero ni se le ama ni, por tanto, se debe amar como don de Dios la vida que otorga. Odié la vida, porque lo que se hace bajo el sol me resultaba penoso; porque todo es vanidad y afán de viento" (2.17). Los no nacidos han recibido la mejor suerte (4.2s; 7.1-4, 8); el sentido del ser es abismal ("lo que es trasciende mi poder de comprensión; profundo, muy profundo, ¿quién puede averiguarlo?", 7.24); "el desaliento" (2.20) es lo que nos espera al final.

Del mismo modo que el *eros* del Cantar de los Cantares no es el *ágape* de Dios, el tiempo vacío y sin historia de Qohélet no es la plenitud del tiempo de Dios en la historia. La concepción del tiempo de Qohélet no sabe nada de incursiones desde el lado de la eternidad que pudieran ofrecer al carácter fugaz de este mundo un pilar y un sentido. Su καιρός permanece puramente en el ámbito del mundo; no tiene nada que ver con la καιρός de la historia de Israel ni con la del Evangelio. Por lo tanto, los significados temporales contradictorios pueden equilibrarse mutuamente dentro de una forma de tiempo que en sí misma está vacía de significado.

Es profundamente significativo que el Espíritu Santo de Dios incluyera, dentro de la obra de su revelación, esta danza final por parte de la sabiduría, esta conclusión de los caminos del hombre-imagen divina que se había propuesto ser un mundo autónomo ante Dios. Había que recorrer toda la gama, y toda la empresa comienza y termina en el nombre del único Salomón. Lo que queda al final es *hebel*, el "gran viento"; no *ruach*, el soplo divino que sopla donde quiere, sino más bien un viento ingrávido que es zarandeado por pura ligereza.[144] Esta vez el acento no recae en la forma-cualidad sustancial de lo que es ser una imagen, sino en su irrealidad: *in imagine pertransit homo* (Sal 39.7, LXX). El soplo de irrealidad sopla hacia la muerte, y la representación de la proximidad de la muerte, con una gran paralización de los movimientos y sonidos de la vida, es seguramente el punto culminante del Libro de Qohélet y una de las cumbres de toda la Biblia (12.3-8). En la gran conclusión de esta lucha por la comprensión de la vanidad, el soplo del Espíritu de Dios arrebata el viento sin dirección de la criatura hacia sí mismo y deja claro que, al igual que el *Dieu des philosophies* había sido una abstracción para un sabio de Israel, también el sabio como filósofo se había convertido en una abstracción para sí mismo. Pero el Dios vivo sometió su propia imagen a la vanidad (Rom 8,20) para que, a través de la experiencia, aprendiera que la realidad concreta e inequívoca es la gracia por la

que Dios abre a su criatura un espacio para vivir.

C. GRACIA Y PACTO

1. GLORIA DE HORMIGÓN

Hasta aquí, la naturaleza de la gloria del Dios vivo de Israel sólo se había mostrado de forma abstracta: en la insinuación dialéctica perceptible por los sentidos aparecía un sujeto absoluto, poderoso en su libertad, que se revelaba en la palabra como el Dios único y santo y que dirigía el rostro de la persona humana a la que se dirigía para que mirara directamente a su propio rostro eterno. En el fondo, la "liturgia cósmica" no era otra cosa que el acto por el que el "Tú" creado devolvía toda la gloria al "Yo" absoluto. En segundo lugar, se desplegó la esfera de este "Tú": se caracteriza por la gloria, propia de una copia, que recae sobre ella desde el original, una gloria que le concede espacio pero que también la deja en una penumbra abarcadora, ya que no puede perfeccionarse en sí misma y darse un sentido unívoco, sino que sólo puede hacerlo remitiéndose al original que se le revela.

Esta relación sólo puede hacerse visible cuando la autorrevelación del sujeto absoluto ha cobrado contenido y concreción, cuando la palabra que Dios dirige al mundo ya no aparece como una comunicación abstracta divorciada de sí mismo, sino que aparece como la rica auto-revelación de Dios que nos invita a participar de lo suyo, es decir, cuando el abstracto "bello" de la gloria que resplandece y el abstracto "verdadero" de la presencia divina se complementan con ese "bien" que es el único que, como gracia, hace bello lo bello y verdadero lo verdadero. Para el hebreo, los trascendentales se disponen en una total compenetración mutua, de modo que los enunciados sobre el bien se sitúan juntos en el centro, y la verdad y la belleza de este bien apenas aparecen de otro modo que como sus modalidades. Así, la verdad (*emeth, emuna*) de Dios es fundamentalmente la veracidad, la ausencia de engaño y la fiabilidad de su persona, que se da a conocer a Israel en la gracia de su promesa, de su alianza y de su conducta conforme a la alianza. Todos los conceptos fundamentales que dan expresión a esta bondad de la gracia confluyen entre sí; no se distinguen claramente unos de otros, sino que son como círculos que se entrecruzan con un centro común; esto es importante porque la aparente excepción, el concepto mismo de gloria

(*kabod*), no tiene en realidad ninguna posibilidad de ser una excepción. La identificación que hace el documento sacerdotal de la *kabod* de Yahvé con un modo particular de la aparición de Dios, un modo perceptible a los sentidos y sobre todo significativo en la liturgia, se produce sólo en una fase posterior y no puede tomarse como patrón para medir el contenido de la idea de gloria divina, por tres razones. En primer lugar, siempre iba acompañada de la conciencia de la raíz ético-personal del concepto (ponderación, dignidad); en segundo lugar, el judaísmo y sobre todo el Nuevo Testamento emplearán el concepto de *doxa* de un modo mucho más universal que P; y en tercer lugar, incluso el pensamiento de Israel con referencia a la gloria divina no puede limitarse al modo en que P emplea el concepto. Toda la revelación de Dios en la creación y en la salvación es como tal gloriosa, ni es posible esperar otra cosa si lo "bello" y lo "bueno" son sólo dos aspectos de la misma realidad (*tob*) en el modo de pensar hebreo.

Ya hemos encontrado la afirmación de que Yahvé es "la gloria de Israel", que Israel ha cambiado "por lo que es vacío e impotente" (Jr 2,11), "por la vergüenza" (Os 4,7), "por un becerro que come hierba" (Sal 106,20; Pablo retomará esto en un pasaje central y dirá que el pueblo ha "cambiado la gloria del Dios inmortal por una imagen de hombre mortal" y de animales: Rom 1,23): aquí no cabe duda de que la gloria es mucho más que una forma particular de aparición perceptible por los sentidos, a saber, la revelación entera del Dios de la gracia que ha revelado sus bienes divinos a los hombres y los ha hecho accesibles. No es que las esferas abarcadas por los conceptos de "gloria" (*kabod*) y "gracia" fueran idénticas; pero es el caso que la gracia misma tiene su propia "belleza" que pertenece esencialmente a la gloria divina. No es la palabra griega χάρις la primera en poseer el famoso doble sentido ético-estético, como favor que otorga dones y como atractivo; también las palabras hebreas correspondientes (*chen, chesed, gedula, tob, racham, rason*)[1] tienen todas, en diversos grados de intensidad, su dimensión estética. Así puede decirse en Is 40,6: 'Toda carne es como la hierba, y su belleza (*chesed*, χά ρις pero δόξα en los LXX) es como la flor de los campos'. O, en Sal 45,3: 'Tú eres el más bello de los hijos de los hombres; la belleza (= gracia, *chen*; LXX: χάρις) se derrama sobre tus labios'.[2] Ben Sirach sabrá de una 'belleza ética' que está en los labios del sabio (21,16) y va delante del modesto (32,10)[3].

Es importante señalar que se trata del acto de gracia de Dios por el

que mira a su criatura y derrama belleza sobre ella, aunque esto no significa que se pueda llamar a la belleza de la criatura puramente 'forense'. Cuando el Creador ha terminado su obra, la mira y la encuentra "muy buena" (*tob*) -y lo "bello" está ya incluido en lo "bueno "4 -, el carácter bueno y bello del cosmos no es ciertamente separable del acto y la mirada del Creador, en cuya luz fluyente está bañada la tierra; y, sin embargo, también se le ha dado genuinamente el don de los bienes de su gracia, y tiene derecho a conservarlos mientras los devuelva al Creador en reconocimiento y alabanza a Él. La enseñanza sapiencial tardía dará una formulación exacta a esta trascendencia e inmanencia de lo bueno y lo bello, pero no se trata de un descubrimiento de la enseñanza sapiencial. Jerusalén es 'la corona de la belleza, la delicia del mundo entero' (Lam 2,15) y el templo es 'el esplendor de Israel' (*tip'ara* 2,1), mientras Dios habite en él; él es el esplendor (*nesach, cf* 1 Cr 29,11) de los piadosos (Lam 3.18), y la tierra santa es la "tierra de la gloria" (Dan 8,9; 11,16; 11,41), sin duda de modo semejante a como Ezequiel vio la gloria de Dios bañando de luz la tierra que yacía bajo ella (Ez 43,2; *cf* Hab 3,3). Pero la gloria no sería gloria si se limitara a emitir un resplandor exterior sin afectar interiormente al ser que recibe la gracia. Si la gracia se compara repetidamente con el agua viva que brota de Dios (Is 12,3; 55,1; Jr 2,13; Ez 47,1ss; Sal 36,9-10; 46,5; Zac 14,8; Jn 4,14; 7,37; Ap 7,17; 22,17), entonces el significado no es simplemente que el hombre se bañe externamente en ella, sino que venga sediento y se sumerja en ella bebiendo. La gracia, junto con su belleza, puede pertenecer interiormente a la criatura en la medida en que ésta esté dispuesta a devolver el don: así, Abrahán nunca poseyó a su hijo más íntimamente que después de haber pasado por la última renuncia.

También aquí está la clave de la comprensión de la "desnudez" en la Escritura. Aquel cuyo corazón se revela en el amor ante el Dios que se revela en el amor está desnudo en el buen sentido de la palabra: tal persona está revestida de esplendor y gloria. Pero el que está privado de la gracia, y por tanto de la desnudez del amor, debe vestirse con el delantal de hojas de higuera y está "vestido de vergüenza como de un vestido" (Jr 3,25; Mi 7,10; Sal 35,26; 109,29). La decoración externa es siempre sospechosa para la Biblia: es un falso sustituto del vestido de la belleza de la gracia, y llegará un día en que revelará su verdadera naturaleza: 'En lugar de perfume habrá podredumbre; y en lugar de ceñidor, soga; y en lugar de cabello bien peinado, calvicie; y en lugar de rico manto, ceñidor de cilicio; en lugar de belleza,

vergüenza' (Is 3,24; *cf 2* Re 9,30; Jr 4,30; Ez 23,40; Ap 18).

Cuando la "gloria" de Dios se pone en paralelo (especialmente en los Salmos) con otras características de Dios que pertenecen a su dispensación de salvación, esto anuncia la nueva integración superior de la que nos ocuparemos en lo que sigue. Los mismos cielos que declaran la gloria de Dios en Sal 19,2 declaran su fidelidad a la alianza (*sedek*) en Sal 50,6. El Sal 97,6 vincula ambos atributos: Los cielos anuncian su fidelidad a la alianza, y todos los pueblos ven su gloria". El Salmo 98.2-4 establece un vínculo similar entre la revelación de la gloria que todo el mundo puede ver y la fidelidad a la alianza de Dios que procede del "brazo de su santidad". El Salmo 104 alaba para siempre la gloria de Dios (v. 31), después de haber enumerado todos sus actos de gracia, los actos con los que Dios ha llenado el mundo. El primer salmo Hallel, el 113, alaba a Dios por su gloria, con la que se eleva y desciende, y por su misericordia, con la que eleva a los humildes. El Salmo 138,5-6 vincula aún más estrechamente ambas cualidades, haciendo que las dimensiones de la gloria sean simultáneamente las dimensiones de la misericordia: "Grande es la gloria de Yahvé: aunque es alto, mira a los humildes (desde cerca); pero a los soberbios los conoce desde lejos". También el Salmo 145 enlaza continuamente ambas afirmaciones: por una parte, el esplendor poderoso de la gloria de Dios; por otra, la misericordia clemente y amorosa de la bondad de Dios. Dios es siempre ambas cosas a la vez para su pueblo: "Adorna de victoria a los humildes; que los fieles exulten de gloria" (Sal 149,4-5). El Dios de la gloria es experimentado por Israel tan poderosamente como el Dios de toda gracia que el poderoso esplendor de Dios nunca es experimentado como algo terrible, algo de lo que uno se repele: el temor del Señor y el amor al Señor se matizan inseparablemente el uno en el otro. La luz de la gracia que brota de Dios no es quebrantada ni cuestionada por ninguna oscuridad; es pura, sin mezcla, sin perturbación (Sal 19,9-10; 12,7; 18,31a; Prov 30,5; 2 Sam 22,31). Todas las cualidades de Dios se integran plenamente en la libertad del sujeto absoluto y se convierten allí en la plenitud radiante de la simplicidad divina.

2. DIOS DEJA ESPACIO A SU PUEBLO

Cuando Moisés suplicó poder ver la gloria de Dios, Dios lo escondió en la hendidura de la roca y pasó junto a él gritando: "Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso (*rachum*, de *rechem*) y clemente (*chan-nun*, de *chnn,*

chen), lento a la cólera y abundante en amor (*chesed*) y fidelidad (*emeth*)" (Ex 34,6). En esta experiencia, a Moisés se le permitió ver la gloria de Dios "desde atrás" (Ex 33,23) mientras pasaba junto al hombre. Toda la revelación de Dios es gracia; la frase "lento para la ira" expresa el hecho de que la gracia no es la única parte de una revelación doble, sino que la ira es una función de la gracia. Cuando la gracia es concedida a Israel, recibe con ello el acceso a Dios, un lugar junto a Él y el derecho a habitar en él. Pero el sentido primario de la gracia debe ser, no que Dios otorga a la criatura, desde la lejanía de su cielo, una nueva "cualidad", sino que se inclina hacia la tierra y eleva al hombre hacia sí, haciéndole sitio en el propio reino de Dios de una manera que va más allá de todas sus cualidades y posibilidades, es decir, en un acto de "arrebato". Israel está familiarizado con una serie de palabras que parafrasean este proceso inexpresablemente misterioso; todas ellas abordan el mismo misterio desde diversos lados y, por tanto, se solapan entre sí en cierta medida, aunque nunca completamente. Es preciso presentarlas aquí brevemente, ya que están entrelazadas unas con otras. Si exigiéramos de estas palabras la claridad conceptual que deben tener los términos de una ciencia profana, sería falso para la materia misma e injusto, pues todas tienen su punto central en el misterio de la gracia del Dios que se revela.

a. Berith: Pacto

El fundamento de todo es la idea de "alianza" entre Yahvé y su pueblo. Es inmediatamente evidente que el uso de esta categoría entraña la dificultad de que sugiere un acuerdo entre dos partes, mientras que la idea de una revelación divina al hombre evoca sobre todo el concepto de una iniciativa unilateral de la libre gracia. Para hacer frente a esta dificultad, se pueden tomar dos vías de interpretación. En primer lugar, se puede retener la idea de obligación y acuerdo mutuos, y ver entonces el origen de la idea de alianza, no en un acto por el que Dios y el hombre se obligan, sino en el acto por el que las tribus se reúnen en una federación religiosa (anfictionía) ligada por juramento; estas tribus han jurado fidelidad en presencia de su Dios común5. Pero también se puede partir de una forma de alianza (que se ha demostrado que es universal en Oriente) en la que uno que es más fuerte6 , por ejemplo un rey poderoso, ofrece graciosamente una alianza a uno que es más débil, por ejemplo un vasallo; esta alianza o bien

sólo es vinculante para este último, o bien incorpora la graciosidad del Señor en una fase secundaria a una relación jurídica. Pero aun así, hay que buscar el punto de transición de esta relación entre hombres a la relación entre Dios y el hombre. Ni siquiera las similitudes en la forma de pactar salvan por sí solas este abismo decisivo.[7]

Por tanto, hay que sacar lo mejor del hecho de que el acontecimiento principal en el que se basa la relación de vida entre Yahvé e Israel es algo que carece de analogías. No puede haberse tratado en primer lugar de una alianza entre partes humanas, que luego, en una fase secundaria -por ejemplo, en celebraciones sacras en las que se renovaba la alianza-, se transformó en una alianza entre Dios y el pueblo; Tampoco se trata de una "alianza" entre un rey, como representante de la divinidad, y el pueblo, lo cual queda ciertamente descartado porque (como dice Gedeón) "Yo no gobernaré sobre vosotros, ni mi hijo gobernará sobre vosotros; Yahvé será vuestro rey (*melek*)" (Jue 8, 23).23), y porque el "mediador" Moisés no puede confundirse en modo alguno con un representante de Dios en el mundo, de modo que tendría que pactar *por* este Dios con el pueblo: más bien se presenta como el servidor de un Sujeto absoluto que aparece como uno que actúa y dispone libremente con impacto único (*kabod*). Y el modo en que este Yo divino se dirige y se apodera del pueblo que está ante él en el monte de Dios muestra dos cosas: en primer lugar, el hecho de que este Dios vivo entre en relación con esta multitud de hombres de un modo especial que les marca una distinción, es de un modo elemental -y de un modo que no es necesario mencionar específicamente- pura gracia unilateral. En segundo lugar, el mismo hecho -que Dios quiere entrar en una relación única y viva con esta multitud- la reclama de manera total e incondicional: lo que está en juego aquí no es algo meramente "interior" y "ético" o "cultual", sino al mismo tiempo toda la existencia externa, "legal" y "política" del grupo. Precisamente esta exclusividad de la relación entre Dios y el pueblo que ahora se está configurando requiere, para encarnarse plenamente, la inclusión de la esfera jurídico-política.

Por supuesto, es posible señalar que en la primera época en la que tiene lugar el acontecimiento, no se trata de una separación entre el ámbito ético y el ámbito jurídico-político. Es el "padre" de la familia extensa, del grupo de parentesco, del clan, quien es al mismo tiempo el jefe que legisla y juzga, y quien encarna la esfera espiritual dentro de la cual rigen la confianza y el apoyo mutuos abiertos; del mismo

modo, pueden establecerse alianzas entre clanes ajenos entre sí, uniendo los ámbitos en los que viven[8] y basándose en un concepto de fidelidad y lealtad mutuas que, una vez más, incluye conjuntamente la esfera ética y la esfera jurídico-política;[9] y del mismo modo, las alianzas de soberanía entre los grandes reyes y sus vasallos que se han citado en comparación, con sus términos confirmados por juramento y la inclusión de terribles maldiciones para el que rompe el tratado,[10] no separan ambas esferas entre sí, porque su objetivo es establecer entre los socios una relación personal de buen comportamiento, benevolencia y apertura incluso (y precisamente) en el ámbito político. De manera análoga, la alianza de Yahvé, con todas las formas fundamentales de conducta que comportaba, habría sido ético-política. Aunque esto es indiscutiblemente correcto, no va más allá de las analogías y no explica la aterradora exclusividad, de la que no era posible escapar, de la relación que aquí se establece. Del mismo modo, no hay ningún camino que lleve del carácter gracioso de la oferta de tratado que un gran rey hace a un rey más débil -acto que se construye *a priori* sobre una relación de señorío y de servicio- a la gracia sin fin del Dios que conduce a su pueblo y que señala el impulso de sus actos salvíficos como preámbulo de la alianza que se va a establecer: Vosotros habéis visto lo que he hecho a los egipcios, y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si obedecéis mi voz y guardáis mis *berit*, seréis mi posesión entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra. Y perteneceréis al reino de mi señorío real como los primeros que están a la diestra del rey y como pueblo consagrado' (Ex 19.4-6a).[11] 'Con este oficio y esta consagración, Israel ha de realizar su elección de ser posesión propia de Yahvé entre todos los pueblos: éste es el *berith* que hará con Israel'.[12]

Al pueblo se le concederá la admisión en el reino real propio de Dios, en la medida en que esté dispuesto a acomodarse a los usos y actitudes que valen para el rey. Seréis santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo y os he separado de los pueblos para que seáis míos" (Lev 20,26) El fundamento de esta pertenencia es algo mucho más profundo que un "tratado", y precisamente por eso, esta pertenencia supera incluso la validez obligatoria y la gravedad de las sanciones de todo mero tratado. En el éxodo de Egipto, el pueblo ha conocido a un Dios que lo guía, que va con él y delante de él, allanando el camino a quienes lo siguen. El pacto de vida no se establece entre partes extrañas. Dios muestra sus credenciales como el que ha guiado con

poder y el que ahora hace la elección. Israel ya lo ha experimentado y puede asentir y decir sí a su Dios cuando es elegido, y por tanto también puede decir sí implícitamente a todos sus usos, que pueden venir y vendrán sobre Israel como requisitos también en el futuro. Porque Dios es libre. Las obligaciones están incluidas en los derechos a pertenecer al reino de Dios. El rey-líder ha mantenido misteriosamente su nombre en secreto, para que sea para Israel sólo aquel que será, en cada momento individual, el que actúe y dirija. Y, sin embargo, no es un individuo entre otros, 'porque mía es toda la tierra'. Así, la "alianza" se dirige exclusivamente al "yo" soberano y libre, que no puede ser cautivado ni controlado mediante ningún nombre utilizado en magia.

Se trata de una aventura vertiginosa y aterradora para la persona humana finita, algo a lo que sólo se puede responder desnudando el propio "yo" hasta el núcleo desnudo. Este "yo" es exigido y debe ser presentado en sacrificio (todos los sacrificios en Israel serán llevados por la "intención de presentarse en sacrificio")[13] ; este "yo" debe dar la respuesta adecuada. Los profetas tendrán siempre presente esta inmediatez, llegando hasta el "Siervo de Dios" que da la respuesta total (Is 50,4-5) y que se sitúa así en línea directa con el Sinaí.

Entre el Sinaí y el Siervo se sitúa *el Deuteronomio*, que separa la paradoja de la comunidad viva que se ha establecido (y esto es en definitiva lo que se entiende por *berith*) en sus dos partes complementarias: la absoluta unilateralidad de la gracia de Dios, que establece la comunidad, y la absoluta mutualidad que se basa en ella: palabra y respuesta, amor y amor que responde, directiva y obediencia. Ambas se manifiestan simultáneamente: la elección de este único pueblo, para la que no se puede dar ninguna razón (7,6-7), sin ningún mérito por parte del pueblo (8,17), sobre la base del amor solamente (7,9; 10,15); la única respuesta posible a este amor es el amor ilimitado (6,5; 11,1.13).5; 11.1, 13), pero de tal manera que el que ama "no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Yahvé" (8.3), de esa enseñanza de la que son encarnación las "diez palabras" (Ex 20.1-17). Son "negaciones básicas", ya que Dios "se contenta, por así decir, con señales en los márgenes de una amplia esfera de la vida, a las que el que pertenece a Yahvé tiene que prestar atención", mientras que la esfera de la vida que tiene sus fronteras marcadas de este modo "permanece completamente sin normas" en su interior.[14] Porque "Yahvé ha ofrecido la vida dando los mandamientos", ha dado a Israel la comprensión de la gracia que le acontece: la primera tabla recuerda al pueblo la gratitud que debe a

quien lo redimió de la casa de la esclavitud, y la segunda tabla da realización a la disposición de gratitud en el ámbito social, jurídico y político: "Amad, pues, al extranjero, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto" (Dt 10. 19; cf. Ex 22,20).19; *cf*. Ex 22,20; 23,9), 'si hay entre vosotros un pobre... no endurecerás tu corazón... te acordarás de que fuiste esclavo en la tierra de Egipto, y Yahvé, tu Dios, te redimió' (Dt 15,7.15). La parábola de Jesús sobre el siervo que no tiene piedad es una síntesis radical del auténtico espíritu del decálogo. Puesto que la "alianza" entre Dios y el pueblo es una alianza entre el "yo" central de cada parte, todo lo que forma parte de la existencia del pueblo tiene aquí su papel: nada en el mundo queda excluido de la consideración. El reino de Dios se extiende incluso al ámbito más profano. El carácter obligatorio de la instrucción procede de la grandeza de la gracia. Por tanto, es inútil especular sobre si la "alianza", que es la base de todo, fue concebida originalmente como unilateral o bilateral. Es bifronte porque se basa en la unilateralidad del amor de Dios que hace la elección.

La historia de esta exposición aísla a Israel cada vez más de todas las demás religiones humanas y de todos los caminos ascéticos y místicos hacia la salvación, debido a su postura indiferente frente a su Dios y a su voluntad de ser guiado y gobernado sólo por Él. Es justo que derivemos esta alteridad cualitativa de un auténtico origen histórico, aunque ya no sea posible identificarla precisamente con los métodos de lo histórico. Y es cierto que la historia de Israel sigue siendo siempre una historia de siempre nuevos retrocesos, intentos de huida y sustituciones ante el único "intolerable momento presente".[16] La sustitución comienza al pie del Sinaí, y corta en dos el acto mismo de la alianza: en lugar del poder y la gloria sin imagen de Yahvé sobre el mundo, se pone la imagen que encarna el poder natural de la generación: el toro de oro (Ex 32) que se pone de nuevo al comienzo del gran cisma (1 Re 12,28). En lugar del Dios que vaga con su pueblo y lo conduce y dirige, se elige a los sedentarios baales como *numina* de la región. Peor aún, en lugar del "servicio con todo el corazón y toda el alma, con temor y amor" que se exige, la "circuncisión del corazón" (Dt 10.12, 16), se establece la imagen distorsionada del demonio cruel que sólo se satisface cuando los propios hijos han sido arrojados a su garganta incandescente. Es cierto que Yahvé se había revelado al antepasado del pueblo como el que lo exige todo, requiriendo al primogénito de la promesa, para mantener puro y vaciado el espacio entre él y la fe de Abraham; cuando esta pureza se establece, el padre

puede recibir de nuevo a su hijo. Y (en la brillante nueva interpretación israelita de la antigua costumbre de la circuncisión) incide el sello de su alianza en la esfera corporal (Gn 17,13) y secuestra así precisamente el poder de generación que se expresaba plenamente, casi como algo divino, sin ningún control, en los cultos del país. Más tarde, la sustitución es menos brutal, pero tanto más pérfida: en lugar de la instrucción viva salida de la boca de Yahvé, aparece la ley cultual que se ha petrificado hasta convertirse en algo que existe por sí mismo, y en lugar del don de sí hecho en la obediencia de los corazones humanos, aparece la sustitución de los sacrificios con su actividad minuciosamente regulada, a pesar de la protesta de los profetas (1 Sam 15,22; Amós 5,21s; Os 6,6).

La relación inmediata y absoluta "Yo-Tú" entre Dios y el pueblo exige y justifica el concepto de los *celos* divinos.[17] Por el momento, todo depende de la concreción y, por tanto, de la exclusividad del amor, de modo que cualquier mirada lanzada en dirección a otras posibilidades religiosas debe contarse como infidelidad a la alianza, o adulterio. La "universalidad" y la "tolerancia" no tienen ningún valor. Todo lo que pueda convertirse en una tentación debe ser "desterrado", es decir, desarraigado: por orden de Dios, debe ser sacrificado en obediencia ciega a lo único que importa en el momento presente entre el cielo y la tierra (1 Sam 15). Toda imagen de Yahvé está estrictamente prohibida, pues distorsionaría la pureza de su ser personal y distraería de ello el corazón humano. Si Israel permanece fiel a la alianza, esto abre al pueblo un lugar de amplitud y de libertad en Dios; si busca otra libertad inventada por sí mismo al margen de la alianza, se enredará en la servidumbre más aplastante.

Israel no podrá mantener esta relación "yo-tú" a largo plazo. Romperá el pacto. La intención original se transpone *a priori*, en la presentación del Deuteronomio, a Moisés, el representante del pueblo. Para el pueblo, la voz de Dios se agita en olas demasiado altas y peligrosas, y el mediador se interpone entre Dios y el pueblo como un rompeolas: "Acércate tú y oye todo lo que Yahvé, nuestro Dios, te diga; y háblanos a nosotros todo lo que Yahvé, nuestro Dios, te hable; y nosotros lo oiremos y lo haremos" (Dt 5,27). El clericalismo es algo inventado por los laicos: ya desde el principio, en el Sinaí, el pueblo toma posición a distancia. La verdadera historia de la alianza será la historia de los individuos, de los representantes. El Deuteronomio insiste en que la voz de Dios con sus mandatos para todo el pueblo sonó desde el fuego puro e informe de su gloria. Y así lo atestigua el

propio pueblo: "He aquí que Yahvé, nuestro dios, nos ha mostrado su gloria y su grandeza, y hemos oído su voz de en medio del fuego; hoy hemos visto a Dios hablar con el hombre y el hombre aún vive". Dios no es otra cosa que una voz que llama desde en medio de la gloria. Y el hombre, sostenido por el poder de Dios, puede oír la instrucción sin morir. Pues el hombre ha sido creado en última instancia, en un destino que va más allá de sí mismo, para soportar esta voz. Pero el pueblo continúa, burlándose de toda lógica: 'Ahora, pues, ¿por qué hemos de morir?' (Y esto, aunque acaban de afirmar que habían visto y oído a Dios, sin morir). Porque este gran fuego" (¿finalmente?) "nos consumirá; si oímos más la voz de Yahvé, nuestro Dios, moriremos" (Dt 5,24s). Mantenerse firmes es un esfuerzo demasiado grande para ellos: se retiran y envían a un representante al frente de sus filas. Moisés, que les comunica en Moab, antes de morir, las palabras de Dios que sólo él ha oído, ha perdido la partida antes incluso de empezar.

b. Chesed, Chen, Rachamim: Bondad, Favor, Misericordia

En el plano de las relaciones humanas, *"chesed* constituye la verdadera sustancia de la alianza "[18] . *Chesed* pertenece en primer lugar al Señor soberano que establece la alianza, y en este sentido la palabra significa algo cercano a la benevolencia, la gracia, el amor; pero a partir de ahí, el socio inferior que entra en la alianza debe vivir de acuerdo con el favor que se le ha concedido, debe por así decirlo reflejarlo y ordenar su comportamiento general *-frente* al Señor y *frente a* los demás- de acuerdo con *chesed*. Así, *chesed* es "originalmente la relación de benevolencia y adecuación al pacto que existe entre un señor y los que son suyos", y por ello "se traduce mejor por *Huld* (bondad) o *Hold-schaft* (gentileza: en el antiguo derecho alemán, el *Holde* es el vasallo). . . con su bondad, Yahvé conduce al pueblo que ha rescatado de Egipto (Ex 15,13) y el hombre fiel que lucha por Yahvé es llamado su *chasid*, su vasallo (Dt 33,8)".[19] Una vez más, al considerar el uso de este concepto en las relaciones interpersonales, debemos observar que los conceptos ético y jurídico-político están estrechamente vinculados en la antigüedad: los miembros de la familia, del clan, de las tribus aliadas se tienen confianza mutua; la fidelidad y la reverencia se basan en la relación jurídica y, a su vez, hacen posible que esta relación jurídica perdure. El *chesed* lo da el anfitrión al invitado y el invitado se lo devuelve cuando se presenta la ocasión (Gn 19,19; Jos 2,12-14); el

que ha ofrecido ayuda en *chesed* obliga al que ha recibido la ayuda al mismo tipo de actitud y acción (Jue 1,24s; 1 Re 2,7). Cuando el elemento legal (de un tratado) se hace más prominente, *chesed* se traduce mejor por 'lealtad';[20] pero este concepto pertenece más al mundo del 'pacto' que al del 'tratado', independientemente de cuál haya sido el motivo para establecer una alianza. Si se traduce por "conducta propia de la comunión", esto sólo es correcto si se establece como raíz de todo el asunto una actitud personal, benévola, amorosa, que indique y abra un ámbito de confianza mutua[21]. Naturalmente, en la alianza entre Dios e Israel, sólo Dios puede mostrar *chesed* en el sentido original, pero a partir de Oseas, Dios ofrece al hombre su "gracia" "como un regalo a una novia", de modo que la única respuesta posible del hombre a Dios es el "don gratuito de su corazón",[22] y el hombre aprende sobre todo a difundir en torno a sí la atmósfera del amor perdonador (Os 2,21; 4,1; 6,4, 6; 10,12).[23]

Esto nos permite ver hasta qué punto *chesed* incluye en sí mismo otros conceptos fundamentales, aunque no pueda equipararse sin más a éstos: *berith* y *chesed* se condicionan mutuamente;[24] no se puede pensar en *chesed* sin la idea de fiabilidad y veracidad (*emeth*), y ambas aparecen juntas muy a menudo en los Salmos; la salvación y la pacificación (*shalom*) están estrechamente ligadas a *chesed*. Apelar al *chesed* de Dios no significa únicamente clamar a su gracia, sino también recordarle su fidelidad a la alianza dando signos de arrepentimiento y de conversión que permitan a Dios ver que uno se atiene todavía a esta alianza de fidelidad. Uno se atreve a recordarle a Dios su fidelidad a la alianza y a depender de ello como de algo que ya está presente por gracia; naturalmente, no se está lejos de la idea de que toda la reciprocidad de la alianza descansa en la iniciativa originalmente unilateral de la gracia de Dios por la que Israel fue elegido, sobre todo cuando el hombre que ha pecado ha visto una vez que no tiene derecho a la misericordia de Dios (*rajamim*), sino que es necesaria una nueva y libre concesión de la gracia de Dios para que se restablezca la relación de *chesed* y *emeth*.[25]

Como la palabra pierde cada vez más sus connotaciones legales en el período tardío y el tono de puro favor y gracia se vuelve dominante (*cf*. Est 2.9, 17), la traducción de χάρις es la más apropiada posible[26]. Pero χάρις es casi invariablemente la traducción de *chen* (de *chnn*), en la que prima el elemento de favor, de concesión de un favor, la idea de bondad a la que nadie puede aspirar. Si encuentro *chen* en ti" significa: ¿Me concederás tu favor libremente? Rut encuentra *chen* con

Booz, David con Saúl y con Jonatán; Joab encuentra *chen* con David cuando se le concede su petición de que regrese Absalón. Cuando Hadad huye, encuentra *chen* con el Faraón; Ester encuentra *chen* con el rey. No se menciona la obligación del pacto en este comportamiento humano universalmente conocido. Pero *chen* también puede ser la cualidad con la que alguien obtiene favor para sí mismo: encanto, belleza, incluso en ocasiones el hecho de ser amado.[27] Dios, sin embargo, tiene la libertad soberana de otorgar su favor, sin tener en cuenta a las personas (Dt 10.17), a quien quiera (Ex 33.19; Nm 6.25). Sin embargo, aquí el paso de lo que es habitual entre los hombres al comportamiento de Dios es aún más claro que en el caso de los conceptos anteriores. Lo mismo ocurre con *rachamim*, 'misericordia' - de *rechem*, 'vientre', que significa 'entrañas' en plural, como sede de la tierna compasión-, una reacción que el hombre atribuye a Dios en la esperanza; no puede presuponer realmente (en términos de la alianza) que esto exista en Dios, pero lo necesita amargamente cuando debe encontrar el perdón de Dios para sí mismo como pecador, y el restablecimiento de la comunión con Él (Is 63,15; Sal 79,8; 119,77; 145,9). Dios mismo dice que siente esta misericordia compasiva por Jerusalén (Zac 1,16). La referencia inicial de esta palabra es totalmente al sentimiento humano, pero terminológicamente se usa sólo de un hombre y puede haber significado originalmente el acto por el cual el padre expresaba su voluntad definitiva de reconocer al hijo recién nacido (Stoebe). En esta tensión entre las dimensiones afectiva y racional, se utiliza de Dios como aquel que tiene misericordia de Israel y especialmente de los pobres, las viudas y los huérfanos de Israel.

De este modo, la relación de alianza entre Dios y el pueblo adquiere una riqueza interior, luz y calor. Se abre un ámbito de vida común y de comunión: el hombre tiene derecho a acceder a él porque ha afirmado la alianza, pero no se puede calcular el contenido y la extensión de este ámbito, ya que uno puede esperar recibir más de lo que sabe del Dios infinitamente poderoso, libre y generoso. Nada en esta relación tiende a hacer creer al hombre en un límite; el *chesed, el chen* y el *rachamim* de Dios no están limitados por otras cualidades divinas como su libertad, su "justicia", su "ira". El temor del Señor, que es la base de toda sabiduría (Prov 1,7; Eclo 1,11-20), sitúa al hombre sólo en esa distancia de reverencia que permite una intimidad verdadera e ilimitada con Dios. El siguiente concepto global nos ofrece una especie de prueba de esta afirmación.

c. Sedek, Sedaka: La conducta correcta en la fidelidad

Uno de los hechos desafortunados de la traducción griega de las Escrituras es que no se disponía de otra palabra que *dikaiosune* (que nosotros traducimos como *iustitia* y 'justicia') para sedaka;[28] esta traducción ha arrojado una sombra sobre toda la antigua alianza, y es 'no sólo una traducción muy inadecuada del hebreo *sedaka*, sino que a menudo es en realidad una traducción engañosa'.[29] Este debe ser "descrito... como el valor más elevado de la vida, aquello sobre lo que descansa toda la vida cuando está debidamente ordenada".[30] *Sedek* es un valor tan universal que su totalidad lo abarca todo como una "cualidad trascendental" de la realidad, y por ello escapa a todo intento de definición precisa.

Una vez que se comprendió que no es posible encontrar en la Biblia normas éticas y jurídicas de acción y comportamiento que sean absolutas en el sentido occidental, se intentó recurrir a un "concepto relacional", "en el sentido de que se refiere . . . a una relación auténtica entre dos, pero no a la relación con una idea por parte de un objeto sujeto a juicio".31 Puede tratarse de la relación de la familia, la tribu o el pueblo y, en última instancia, la del pueblo con Dios. Esta idea, que se ha repetido una y otra vez en los últimos sesenta años, es sin embargo ingenua, porque de inmediato se plantea la cuestión de cómo puede reconocerse como correcta una relación entre dos. El griego, que se esfuerza por deducir mediante la reflexión la norma de la relación que existe en la realidad, sabe no menos que el oriental que la rectitud es un concepto relacional;[32] el oriental vive dentro de la relación y sabe intuitiva y generalmente cuándo está en orden, sin definir la relación mutua de los diversos aspectos de la experiencia que le han dado este conocimiento de tal manera que pueda verlo claramente. Pero aquí, en dos puntos, se trasciende la relación meramente formal. Encontramos en todo Oriente la idea de que quien vela por el orden justo (ya sea un juez individual, o el rey, o la propia divinidad) debe proteger el *derecho de los débiles* contra el avasallamiento de los fuertes.[33] Es bien sabido lo central que es en Israel el requisito legal pertinente y hasta qué punto se sitúa bajo sanción religiosa: el propio Dios de la alianza es el protector supremo del derecho de los pobres, los oprimidos, los impotentes; las leyes desde el principio (y con mayor frecuencia en el Deuteronomio) ordenan que los que representan la ley deben defender la posición de Dios en la ley sobre este asunto de manera eficaz, y los profetas ven esto como un tema principal de su predicación. El segundo punto,

también algo común a todo Oriente, es la creencia (que es casi una cuestión de conocimiento) en una "*justicia inmanente*" en el orden del mundo:[34] los actos del hombre la tienen "en sí mismos", en el sentido de que plantean un estado de cosas al que está sujeto el que actúa, con un poder que entra en vigor y se realiza plenamente: los actos malos sacan a la luz en un momento u otro la perdición que les es inherente para su autor, y los actos buenos sacan a la luz su bendición. El que actúa puede pensar que su acción está en su propio poder, pero en realidad es la acción la que le lleva a la esfera de su poder.[35] Este vínculo entre acción y resultado se considera tan estrecho que se emplean las mismas raíces para hablar de "moralmente corrupto" y "que trae el desastre", como de "malhechor" y "desdichado", etc.[36] En consecuencia, *sedek* significa tanto comportamiento correcto (como hecho) como bendición (como el poder o efecto que yace inherente a ello).[37] Ningún pueblo antiguo fue capaz de concebir esta sensibilidad fundamental a la rectitud inmanente en la existencia sin un vínculo con la divinidad, y mientras el hombre no exija ser capaz por sí mismo de penetrar en el funcionamiento de esta rectitud de la existencia, la idea de que la divinidad 'es la protectora del derecho' permanece intacta. Donde la divinidad es el Señor de la alianza de Israel, todo el esquema de la justicia inmanente puede transferirse inicialmente casi sin alteraciones a la realidad de la alianza, y esto produce la comprensión de la historia de la historiografía deuteronomista: El alejamiento de Israel del Señor de la alianza 'tiene su efecto' como el desastre que Dios permite, y su arrepentimiento y su clamor al Señor 'tienen su efecto' como salvación: Dios tiene misericordia y envía un juez o un profeta. El pecado, como salida del ámbito de *la sedaka* de Dios (como fidelidad a la alianza), lleva su 'castigo' en sí mismo; Dios no necesita hacer nada particular por su cuenta para castigarlo. La exégesis del Antiguo Testamento ha revelado la sorprendente situación de que la *sedaka* de Dios no es una justicia que reparte recompensas y, sobre todo, no es una justicia que reparte castigos[38].

Pero cuando hemos dicho que la justicia de la alianza se concibe como funcionando a la manera de una justicia inmanente, no podemos haber dicho la última palabra sobre el tema; tampoco basta con establecer que Yahvé "vigila" el vínculo entre el hecho y el destino, e incluso propicia (tal vez "apresura") este vínculo gracias a su *sedaka* divina.39 Pues esto no tiene suficientemente en cuenta su libertad en la alianza. Ésta sólo se manifiesta en toda su plenitud allí donde el vínculo inmanente en el vínculo planteado por Dios es trascendido o

eliminado y situado en un contexto más amplio de manera inabarcable, allí donde el acto libre de perdón de Dios "se lleva", "cubre" el pecado junto con sus consecuencias (Sal 32.1, 5; 85.3; 25.18), "quita" (103.12), "cura" (103.3; 107.20), "borra" y "lava" (51.3), donde el hombre es "arrebatado" de su pecado (39.9), donde el poder de la *sedaka* trascendente del Dios redentor tiene la última palabra sobre la *sedaka* inmanente del Dios creador.

La justicia inmanente contiene algo anónimo y a lo sumo puede hacerse viva mediante la personificación de una cualidad de Dios (como las deidades subordinadas de la ley en Egipto, Babilonia y Fenicia).[40] Pero allí donde la *sedaka* absolutamente divina del Dios libre de la alianza de Israel irrumpe en el orden del mundo para crear la salvación, muestra todas las características de la *gloria*, por ejemplo en el Sal 97, cuando el rey divino trona como juez del mundo mientras la tierra exulta: Nubes y densas tinieblas lo rodean, *sedaka* y *mishpat* son los cimientos de su trono. El fuego va delante de él, y quema a sus adversarios alrededor. Sus relámpagos iluminan el mundo: la tierra ve y tiembla. Los montes se derriten como cera ante el Señor, ante el Señor de toda la tierra. Los cielos proclaman su *sedaka*; y todos los pueblos contemplan su *kabod*. . . Del mismo modo, son de nuevo los cielos los que proclaman su *sedaka* (v. 6) cuando en el Sal 50 Dios sale a juzgar a Israel con los atributos teofánicos "en radiante y perfecta belleza" (v. 2) y en el fuego de la tempestad. Aquí todo orden que se inviste en la creación y en la historia de la salvación se remonta al Yo absoluto que se revela. También el Salmo 99 sitúa la alabanza del "derecho", el "orden" y la "justicia" de Dios en el marco de una teofanía (v. 1) y una mención de la gloria del éxodo (v. 7). Por esta razón, la *sedek* de Dios tiene siempre la cualidad de salvación[42] , y es "estrechamente afín" al concepto de *chesed* "y con frecuencia se superpone a él "[43].

Pero, ¿cuál es la relación entre el *sedek* del hombre (en la medida en que vive en la alianza de Dios) y el *sedek* de Yahvé? Las respuestas son variadas, y a menudo sólo dan pistas. Parece más importante para la antigua alianza no descuidar ninguno de los aspectos que aquí se cuestionan, que ensamblarlos en un sistema. Como hemos visto, existe una cualidad probatoria, dirigida al hombre como tal, de lo que es justo y recto en el comportamiento de los individuos entre sí y en el orden público; y Dios es quien establece, preserva y vela por este derecho. Este derecho se promulga y establece de un modo nuevo cuando se hace la alianza: como un modo humano de ser justo que

debe acomodarse al ámbito revelado del modo divino de ser justo, y tiene que ser el producto de la actitud de agradecimiento de Israel por la gracia de la alianza. Desde el momento en que se revela el ámbito del modo divino de ser justo, predomina sobre todo lo demás un punto de vista ontológico: el que está dentro de la alianza y es fiel a ella, habita con todo su ser en el ámbito de la salvación y está "justificado". La acción que es la respuesta del hombre puede asegurar y ampliar este reino, pero siempre presupone la existencia de este reino. La única posibilidad de que el hombre tenga la confianza de que se comporta correctamente, es que sea capaz de confiar en que la realidad en su conjunto es correcta: en este sentido, *sedek* es 'la capacidad de mantenerse firme, de tener permanencia, de encontrar una razón de ser', y para Israel ésta es especialmente la 'fidelidad a la alianza' de Dios que se revela y renueva diariamente en la propia existencia y en la que se puede confiar en el futuro. Cuando confían en la fidelidad a la alianza de Dios y viven de acuerdo con su alianza en promesa y precepto, los hombres reconocen que Dios tiene razón y ellos mismos llegan a su propio derecho. Alcanzan el recto estado de cosas, no sólo en relación con Dios, sino también entre ellos y en su relación con las cosas.'44

Pero antes de hablar de la observancia de los mandamientos, es necesario indicar los contornos de una *forma sacramental* por la que uno puede situarse, de nuevo o más profundamente, en el modo de ser correcto de Dios, gracias a la esfera del derecho que su gracia ha abierto.45 Esta forma corresponde al pensamiento ontológico que aquí actúa junto con otras formas de pensamiento. Observar las ordenanzas de Dios es naturalmente una parte decisivamente importante del "ser justo" humano ante Dios, pero, significativamente, esto no deja de tener relación con el comportamiento cultual, donde el sacerdote que recibe y valora los sacrificios los reconoce como "justos" y libres de defectos o bien, tal vez, los rechaza por insuficientes, y tiene así una función mediadora. La ofrenda del hombre no es inmediatamente agradable a Dios: debe ser "declarada" agradable a Dios, para ser "contada por justicia" al hombre. Este procedimiento, que se repite una y otra vez en las leyes cúlticas del Pentateuco46 , da al hombre la práctica de prestar atención también en su actividad no cúltica a Dios, que declara en su propio nombre lo que posee validez a sus ojos y lo que no la posee. El conjunto de los sacrificios sólo le es agradable si es la parábola de una actitud y de una actividad que se ajustan a lo que es justo47. Una lista de condiciones como la de Ez 18,5-9, semejante a

las listas que se utilizan en la preparación para la confesión, nos dice quién cuenta como "justo" ante Dios -hay que evitar la idolatría, respetar a la mujer del prójimo, dar el pan al hambriento y vestir al desnudo, no oprimir a nadie, evitar prestar a interés, juzgar rectamente como juez, etc.- y aquí el hombre debe prestar atención a la declaración de Dios: no puede decir que es justo lo que "su conciencia le aconseja hacer". Lo decisivo para el que vive en la alianza de Dios es que algo sea aceptado como 'correcto' a los ojos de Dios, pues debe esperar su definitivo ser correcto como algo que le viene del cielo.[48] Según Gerhard von Rad, incluso la solitaria afirmación sobre la fe del patriarca debe considerarse derivada de la fórmula cultual de declaración: "Abraham creyó a Dios (su promesa), y éste se lo contó por justicia" (Gn 15,6), "ciertamente una formulación llamativa y quizá incluso revolucionaria para los contemporáneos".[49] Y, sin embargo, la fórmula no hace más que ir a la base de la relación de alianza que había existido desde el principio: su base era desde el principio la obediencia, por amor reverente y agradecido, al Dios de la promesa y de la salvación (Ex 19,5; Dt 7,8s), y era aquí donde la vida conforme a las directrices de Dios tenía su fundamento y su unidad. La fórmula declarativa sólo aclara que la alianza se construye sobre el amor gratuito de Dios, como forma de su gracia, y que la norma del "derecho" que aquí vale la establece Dios. Esto no significa que la justicia del Abrahán creyente sea "forense", sino que participa del ámbito existencial de la alianza en la medida en que admite que Dios tiene razón en todos los puntos, en la más plena disposición de obediencia[50].

d. Mishpat: Derecho que entra en vigor como salvación

Muy cerca de *sedek* y también de *chesed* hay otro concepto omnicomprensivo*: mishpat, mishpatim*, con un espectro de significados aún más amplio que los conceptos anteriores.[51] Antes de entrar en el ámbito específicamente jurídico, habla de lo que ha sido establecido por la tradición, lo que es costumbre, lo habitual (Gn 4.13; Jue 18.7; 2 Re 17.33). ¿Qué *mishpat* tenía aquel hombre?", pregunta Ocozías a los hombres que se habían encontrado con Elías (2 Reyes 1.7). En el ámbito legal, por tanto, denota el juicio que se ha establecido, la decisión jurídica en sí, pero más precisamente su significado y contenido: el juicio legal correcto (1 Reyes 3.9, 28) y, en última instancia, la preocupación por lo que es correcto, lo correcto en su

conjunto (1 Reyes 10.9, donde *mishpat* va acompañado de *sedaka*: el orden legal que, por la gracia de Dios, irradia del rey Salomón). Nunca es una ley formal, sino que se basa en lo que es éticamente correcto (*cf.* Gn 18,19), y esto, a su vez, emerge irrefutablemente en términos concretos en la reivindicación de los pobres de lo que es correcto. La profecía más antigua sitúa el trato justo de los pobres, que son incapaces de hacer valer su propio derecho y establecerlo, en el centro mismo de las exigencias convencionales de Dios. Frente a la injusticia que se le hace, el "pobre" se convierte simplemente en el que es "inocente" (Amós 5.12), y lo que es "justo" se convierte directamente en lo que es "bueno" (5.14-15); una vez más, *mishpat* y *sedaka* aparecen conjuntamente (5.7, 24; 6.12). En Isaías, *mishpat* se convierte en el concepto omnicomprensivo de lo que es correcto, con una seriedad incondicional tanto en el ámbito de la ética como en el del derecho: *mishpat* es lo que debe ponerse en vigor en todas las circunstancias y se pone de manifiesto una y otra vez en el modelo de los pobres y los oprimidos, las viudas y los huérfanos. Como concepto ético central, *mishpat* se acerca aquí a lo que Agustín y Anselmo (con referencia a los textos del Antiguo Testamento) llamarán *rectitudo*, el *cor rectum* (Is 1,16-17, 23; 3,14; 5,20, 23). Junto con *sedaka, mishpat* denota la encarnación de los bienes mesiánicos que se esperan (9,6; 28,17; 32,1, 16s., donde hace la transición a *shalom*). Esto demuestra que hay algo "urgente" en *mishpat*: expresa el derecho que hay que poner en vigor a toda costa en la tierra, el derecho que también tiene poder ante Dios para salirse con la suya (*cf.* 5.15).

En efecto, la fuente *del mishpat* es Dios: de Él "sale la justicia como la luz" (Os 6,5), nueva cada día (Sof 3,5), para establecerse en Israel y en nombre de Israel frente a sus enemigos (Dt 33,21; 2 Sam 18,31). El derecho que es de Dios se revela al pueblo a través de sus instrucciones (así, sobre todo, en el Deuteronomio); el derecho civil y el sagrado, incluido el derecho cultual (*Jus et Fas*) forman una unidad, pues todo el ámbito de lo justo se entiende, con referencia al Sinaí, como la extensión de las "costumbres de Dios" que son válidas en el ámbito de la alianza. Pero en el Deuteronomio aparece otro motivo que tiene una importancia decisiva para el futuro: cuando Dios ve que el derecho de los pobres y los oprimidos no está establecido, se siente movido por el amor compasivo (*ḥb*) a ayudarles a establecer su derecho. Dios aparece, no como el juez severo por encima del mundo, sino como el padre bondadoso que no puede soportar que sus hijos sean víctimas de la injusticia. En Jeremías, la ayuda legal a los pobres

ocupa un lugar central52 ; lo terrible ahora es que el pueblo ya no conoce el *mishpat* de Dios (5,1, 4s; 8,7; 22,15s) y ha perdido la disposición de *rectitudo* (17,11). Ezequiel habla, del mismo modo que el Deuteronomio, de los *mishpatim* como la encarnación de preceptos y costumbres de Dios:53 el pueblo debería haber encontrado su orientación en ellos, en un derecho establecido trascendentalmente ('mis *mishpatim*', 44.24),54 porque si Israel quería prescindir de Dios y llevar su vida de acuerdo con un derecho que parecía bueno en una perspectiva inmanente, entonces habría sido todavía mejor que el derecho se hubiera dado a los gentiles (5,7; *cf*. Gn 20,9). Pero Dios deja este "derecho que ciega" en manos del pueblo (Ez 20,25s), para tratar con él según su conducta y juzgarlo según sus estatutos legales (7,27; cf. Mt 7,2), es decir, deja que la justicia inmanente siga su curso.

El exilio supone un giro decisivo. La justicia inmanente se ha cumplido: Israel ha pagado una pena más que suficiente (Is 40,2), y ahora ha aterrizado en su conjunto entre los pobres, los oprimidos, los humillados y los humildes (*ebiyon, ani*), es decir, entre los que tienen el primer derecho a la obra compasiva de Dios de realizar la justicia. Ahora bien, *mishpat* es la justicia como fruto de la compasión, como gracia (Is 51,3.8). Y la elevación de los "pobres" implica la humillación de los ricos y saciados, que son citados ante el tribunal de la justicia de Dios por la injusticia que han cometido. Pero es el "Siervo de Yahvé" quien se convierte en el mediador *especial del mishpat* de Dios para todo el mundo (Is 42,1-4). El último Cantar muestra cómo sucede esto: 'Con sus sufrimientos, mi siervo hará justos a los muchos' (53,11). (53,11) Ahora se abre el camino para la alabanza de la *mishpat* de Dios en los últimos Salmos: cómo Dios ya no recuerda el pecado, sino que sólo permite que la gracia se imponga, 'guía al justo en la *mishpat*, y enseña a los humildes su camino' (Sal 25,8-9), cómo Dios no recuerda el pecado, sino que sólo permite que la gracia se imponga, 'guía al justo en la *mishpat*, y enseña a los humildes su camino' (Sal 25,8-9).8-9), cómo Dios no reprocha para siempre, sino que tiene misericordia como un padre con sus hijos, "deja que su *mishpat* domine", ya que sabe qué clase de criaturas somos, mientras que su propia *chesed* perdura eternamente (Sal 103.6s.). *Mishpat* y gracia van a menudo de la mano (Sal 33,5; 48,10-12; 101,1; 119, 149; Zac 7,9).

Es cierto que la última época retoma de forma decidida la idea de mutualidad entre la justicia de Dios y la justicia de los hombres; no

sólo el pobre (que como tal es ya un *saddik*, un "fiel") puede esperar la gracia, sino que todo hombre "piadoso" que esté fundamentalmente de parte de Dios puede esperarla, y esta mutualidad (*cf.* lo dicho anteriormente sobre *sedek*) amenaza con oscurecer la prioridad absoluta de la justicia divina que establece lo que es justo. Sin embargo, la oración incluso de los pobres y de los que sufren sabe que Dios es libre de escuchar el clamor de la oración, y que por tanto es gracia gratuita, si decide a favor de aquellos a quienes ama de manera especial (¡y con cuánta razón lo hace!). Algo en la pregunta de Pedro expresa muy bien el punto de vista del judaísmo tardío: "Mira que lo hemos dejado todo y te hemos seguido: ¿qué, pues, recibiremos a cambio?" (Mt 19,27). Así, el espectro de significados que abarca *mishpat* penetra profundamente en la esfera de la elección, la alianza, el discipulado, la fidelidad y la gracia. El terreno está preparado para Pablo, pero el paso final aún está por dar.

e. Emeth, Emuna: Excelencia probada

El concepto omnicomprensivo *emeth,* emuna55 *-que* no es menos flexible y adaptable que los conceptos anteriores- expresa la alegría que proviene del hecho de que realmente es así, de que no hay engaño: uno se aferra a algo firme, algo que puede dar apoyo, algo válido y fiable; uno puede atreverse a entrar en relación con ello, puede contar con ello y depender de ello. Y esto es fundamentalmente importante en el caso de un pacto con tanto que permanece en el ámbito de la promesa. La traducción habitual en los LXX es ἀλήθεια y ἀλήθινός, etc.; ocasionalmente, se emplean en su lugar δικαιοσύνη y δίκαιος, etc., así como πίστις, πιστός (digno de confianza). Su empleo en el lenguaje jurídico muestra un cierto núcleo en su significado: 'estado de hecho de las cosas', 'estado de cosas con validez jurídica', y así simplemente 'verdad'. Después de que su hijo resucitara de entre los muertos, la viuda le dice a Elías: 'Ahora sé que eres un hombre de Dios y que la palabra de Yahvé en tu boca es verdad (de hecho)' (1 Reyes 17.24; *cf* Jer 23.28: 'El que tiene mi palabra, que hable mi palabra de manera fidedigna').56

Puesto que caracteriza el ámbito de la salvación abierto por Dios y plasmado enteramente a través de su propio ser, la afirmación es rica en todos los sentidos: establece que se puede confiar en el nuevo territorio: La gloria de Dios, que ha aparecido, no es un espejismo, sino un lugar donde se puede habitar, y la experiencia enseña que se

hace bien en hacerlo; sobre la base de lo experimentado, se puede confiar incluso en la dimensión de la promesa que no se puede comprender, y se puede confiar en la palabra que da la orientación, cuando se exige un camino y una conducta: 'Enséñame, Señor, tus caminos, para que camine en tu fiabilidad' (Sal 86,11). La fiabilidad de Dios exige una fiabilidad correspondiente en el hombre que ha entrado en su alianza, tanto en su conducta *frente a* sus semejantes como en su conducta *frente a* Dios mismo; la una condiciona a la otra. Cuando Oseas se lamenta de que en la tierra falte *emeth*, junto a *chesed*, el sentimiento por la comunión, se refiere sobre todo a la fiabilidad en las relaciones entre los hombres, pero ésta se sitúa al lado del "conocimiento de Dios", que también falta (4.2). En Ezequiel, la exigencia de un "juicio verdadero entre hombre y hombre" está al lado de la afirmación: "Camina según mis estatutos y cuida de observar mis preceptos, para vivir (confiablemente) de verdad" (18.8-9). El pecador sabe que no vive de acuerdo con la verdad transparente de Dios, y por eso ora: 'Tú deseas veracidad en el ser interior; enséñame, pues, sabiduría en mi corazón secreto. Purifícame y seré limpio" (Sal 51,8-9). *Emeth* puede ser la encarnación de los preceptos de Dios (Sal 119,160), y en el período tardío denota sobre todo las firmes reglas de vida que orientan al hombre piadoso. *Emeth*, como característica de la revelación, está claramente próxima a la sabiduría de Dios que está presente en el mundo y da forma a todas las cosas. *Emeth* también puede coincidir materialmente con *chesed* (Ex 34,6) para caracterizar la conducta de Dios; ésta es absolutamente válida e irrevocable (Sal 132,11), porque Dios es la fiabilidad eterna (Sal 146,6).

En última instancia, todo esto se dirige directamente al eterno yo divino; da testimonio de una experiencia única de la realidad que es capaz de pronunciar un "sí" incondicional de aceptación, no sólo a Dios, sino también a su creación y a la historia. Aquí no hay nada de la incertidumbre que se sentía en la India y Grecia sobre la fiabilidad del "mundo de las apariencias". Sobre la base de la veracidad absoluta de Dios, se descubre una afirmación plena del mundo, pero precisamente sobre la base de lo que Dios ha prometido.

f. Shalom: Reino pacificado de salvación

Como última de las palabras que indican una totalidad, podemos tomar shalom,[57] que revela una vez más la universalidad de tales

conceptos -que a menudo se convierten casi en cifras y meras indicaciones. *Shalom* denota en términos del mundo interior bastante generalmente 'bienestar, con un claro énfasis en el lado material',[58] especialmente para el pueblo en su conjunto, y así la paz política es naturalmente una de las principales condiciones previas para ello, la paz que se asegura mediante tratados de paz (*shalom* con *berith*: Jue 4,17; 1 Re 5,4, 26, etc.). Pero está claro que para Israel, que habita en la tierra de Dios, el bienestar de la era de paz aparece desde el principio como un don de la salvación de Dios y la dote de su alianza; porque esto es lo que Dios ha prometido: 'Daré *shalom* en la tierra, y os acostaréis, y nadie os atemorizará; y quitaré de la tierra las malas bestias, y la espada no pasará por vuestra tierra' (Lev 26,6). Por fragmentario que sea el cumplimiento en el curso de la historia de Israel -hasta que su esperanza de paz se transponga por completo al final de los tiempos-, es digno de consideración que el mundo en sí mismo (aparte de la culpa del hombre) es por la promesa de Dios un reino pacificado de salvación, y que dicha paz no es (como para la filosofía griega) una solución inmanente o trascendente del πόλεμος ἐμφύλιος, la guerra inherente a todas las cosas, sino que esta pacificación va más allá de todo realismo de angustia natural en la existencia humana (Gn 9.2) para ser la institución de salvación de Dios con la humanidad y, de hecho, con todo el cosmos (Gn 9.9s.). La lucha entre los profetas *del* shalom[59] y los profetas de la perdición (sobre todo Jeremías y Ezequiel) sigue siendo, a pesar de todo, sólo un episodio cuando se contempla sobre el trasfondo de esta comprensión omnicomprensiva de la existencia; Es cierto que los profetas de *shalom* no han percibido las tormentas de Dios que se ciernen sobre Jerusalén, pero aunque Dios haga añicos la ciudad infiel, esto sólo es para poder instituir un verdadero reino de paz de una manera totalmente nueva, un reino como el que los grandes profetas anuncian inmediatamente (Jer 29. 11; Ez 34.25s).11; Ez 34,25s; 37,26). A partir de la época del exilio, cuando Israel (como hemos visto en el caso de *mishpat*) parece haber caído de alguna manera en el lado más lejano del juicio de Dios, *shalom -a menudo* vinculado a *sedaka* (Is 48,18; 54,13; 60,17) o a *mishpat* (Zac 8,16)- se convierte en el amplio reino de la paz.16)- se convierte en la expectativa escatológica abierta, ahora prácticamente nada más que una cifra para la salvación definitiva que está por venir, y por lo tanto está vinculada también a la aparición de la gloria de Dios (*kabod*) que se espera para el final de los tiempos (Is 66,12).

El Salmo 85, de la misma época, reúne para el final de los tiempos

no sólo la paz de la salvación y la gloria, sino también todos los demás grandes atributos de Dios, y su encuentro y mutua compenetración en el amor es la imagen más bella para expresar el cumplimiento de todo lo prometido, para el final en que "Dios será todo en todos" (1 Co 15,28): Déjame oír lo que dirá Yahvé, que hablará de paz... su gloria volverá a habitar en nuestra tierra. *Chesed* y *emeth* se encontrarán; *sedek* y *mishpat* se besarán. *Emet* brotará de la tierra, y *sedec* mirará desde el cielo. Sí, Yahvé dará lo que es bueno, y nuestra tierra dará su fruto; *sedek* irá delante de él, y *shalom* seguirá sus pasos" (Sal 85,9-14). Este apilamiento de atributos no es un caso aislado; términos muy parecidos se repiten en Oseas (2.21s.) para describir las bodas definitivas entre Dios y su pueblo, e igualmente en el punto más solemne de Miqueas, donde se resume y plasma la disposición de Israel ante Dios (Miq 6.8).

Las grandes cualidades de Dios, que concretan su santa sublimidad para el hombre, parecen a primera vista casi borrar su absoluta alteridad, pues todas están tomadas del mundo de las relaciones humanas (donde, ciertamente, siempre han tenido una referencia religiosa), y han adquirido un carácter único sólo cuando se atribuyen al sujeto absoluto. Pero ni por un momento se olvida *quién* es el objeto de la afirmación: es decir, aquel que como único Señor se erige en solitario frente a todos los demás seres, que son sus criaturas y servidores. La lejanía de Dios no reside en realidad en el hecho de que sea desconocido, sino en el hecho incomprensible de que Él, el único (Is 43,10-12), que es absolutamente libre y soberano, se digna comunicarse a los demás, a los muchos, permitiéndoles entrar en la esfera de su unicidad y santidad. Esta gracia es una exigencia inaudita para la criatura, que la arranca de su propia morada en la tierra de la servidumbre para llevarla a una "tierra" que pertenece a Dios, con lo que todos los conceptos de la criatura se transforman: un rayo de la gloria de Dios los toca a todos, y esto los hace más bellos, pero también más pesados. Ahora todo se mide con el rasero de la rectitud divina, de su "*justicia*" ética y de su "*justicia*" estética. En la alianza de Dios, la gracia y la exigencia están inseparablemente unidas.

3. EXISTENCIA FUERA DE UNO MISMO

a. Una morada en la vida de Dios

1. Israel es elegido, no para que habite por sí mismo, sino para que habite donde está Dios. Así empezó todo: 'Yahvé dijo a Abraham: "Vete de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre a la tierra que yo te *mostraré*'" (Gn 12,1). Y como obedece -era una prueba-, se le puede decir: "A tu descendencia daré esta tierra" (12,7). Lo único que Abraham adquiere allí para sí es una tumba, como primer pago. Luego se repite la elección, esta vez desde Egipto: Dios se ha obligado ante los padres con un juramento60 a darles la tierra; se acuerda de ello y saca al pueblo. Les promete la tierra -incluso Moisés recibe sólo una primera parte, cuando mira desde Nebo (Nm 27,12s)- e Israel habita en ella, aunque sólo habita una parte del país (como consecuencia de su culpa, según Jue 1,21 y 2,20-21, o por necesidad, según Jos 15,63, o para ser probado y disciplinado, según Jue 2,22 y 3,2), hasta que es castigado con la expulsión de la tierra a Asiria y Babilonia. Ahora aparece por tercera vez una teología de la emigración y del regreso a casa, pero ni siquiera esto es definitivo, pues la tierra que se recupera ya no es lo que era, ni tampoco lo que va a ser; es más, *nunca* es lo que corresponde a la promesa. El hecho decisivo parece ser que a Israel nunca se le permite habitar en su propio lugar, ni es capaz de hacerlo, sino que -ya sea en casa o en el extranjero- debe vivir en relación consigo mismo como extranjero.

Aquí se entrecruzan dos teologías. La primera hace decir a Dios: "La tierra es mía, porque vosotros sois extranjeros y forasteros conmigo" (Lev 25,23). Dios posee el territorio, y el pueblo recibe la tierra de Dios como sus vasallos; la señal de ello es el gran barbecho sacro cada siete años, que hace que "el derecho real y exclusivo de Yahvé a la posesión aparezca claramente una vez más "61 . En el fondo, se trata de la antigua idea sumeria de que la tierra pertenece al dios, que permite que sea repartida y cultivada a través de su representante ('ensi', el rey-sacerdote), pero siempre en interés del dios y por su gracia63. Buber ha llamado la atención sobre un antiguo documento de Sabae (700 a.C.) en el que también se conoce al dios como "propietario de los bienes" y a la "propiedad privada como feudo".64 Pero en Israel, esta idea se eleva desde la esfera de la "sacralidad primitiva" a una esfera que se caracteriza por el pacto único con el dios-rey Yahvé que dirige a su pueblo, y se equilibra con una segunda concepción teológica: Dios promete (una tierra) y cumple su promesa (conduciendo allí al pueblo); el Hexateuco (sobre todo P) es ante todo un entrenamiento en esta forma teológica de pensar, mientras que es característico del Deuteronomio combinar dos concepciones: los mandamientos del

Sinaí deben cumplirse como condición para recibir la tierra prometida, *y* adquirirán fuerza de ley cuando se reciba la tierra. En cualquier caso, tienen una intención prospectiva: son preceptos para una existencia basada en la esperanza. Así vemos una vez más que Israel -independientemente del esquema teológico que se utilice para interpretar su existencia- existe en un estado de ser llevado fuera de sí mismo. Vive en el ámbito de la alianza ofrecida y abierta por Dios, y debe reconocer como suyas las condiciones existenciales de este ámbito. Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo" (Lev 19,2).

2. Si Israel en su conjunto es un extranjero con Dios y el extranjero residente de Dios, entonces la tribu de *Leví* es como una encarnación concentrada más de tal existencia que se entrega a Dios. Cuando se toma posesión de la tierra, Leví no recibe ninguna *nachala*, ninguna parte hereditaria de la tierra, y se separa de los que a su vez están separados, para ser posesión de Yahvé en un sentido aún más auténtico (Nm 8,14.16; 18,6). Los levitas son los que han sido "dados", entregados (Nm 3,9; 8,19): de Israel a Dios, de Dios a Aarón para el culto. ¿Se trata de una maldición de Jacob que había amenazado con la disolución de las dos tribus de Leví y Simeón entre las demás tribus por la astucia con que habían vengado a su hermana Dina (Gn 34,30; 49.5-7), ¿o es esta maldición en realidad una "bendición", como la que aparece en el Deuteronomio para Leví (33.8-11), donde su tribu ya figura como tribu sacerdotal elegida para presentar los holocaustos a Dios y dar a conocer al pueblo sus directrices en el oráculo? Porque cuando el pueblo fue puesto a prueba en Masá, los hijos de Leví se habían puesto del lado de Dios en contra de su propia carne y sangre: "Dijo de su padre y de su madre: 'No los tengo en cuenta'; repudió a sus hermanos e ignoró a sus hijos. Porque ellos observaron tu palabra, y guardaron tu alianza'. Porque la palabra *sacer* denota tanto maldito (excluido de la comunidad) como consagrado. (Uno también puede ser 'entregado' a Moloc: Lv 20,2.) En Nm 3,12, P ha pensado más y ha descubierto que los levitas fueron apartados del pueblo para Dios en lugar de los primogénitos, que pertenecían a Dios; en el campamento, sus tiendas están más cerca del tabernáculo del testimonio, y mantienen la ira divina lejos de las otras tribus mediante su expiación; así, como hombres elegidos, también son mediadores (Nm 1,53; 8,19).53; 8.19).[65] Leví, la tribu sin tierra, es la señal en Israel de que se entrega como pueblo a Dios. Está predestinada a representar, profeticamente y en el periodo postexílico, al *ebiyon*, al pobre

expropiado que debe confiar sólo en Dios, y a encarnar así de manera privilegiada (porque existencial) la alianza y el conocimiento de Dios en la alianza.

3. En esta exproporción cada vez más profunda tienen lugar finalmente esos extraños actos de trascendencia que fueron preparados en un largo proceso interno y que crecen orgánicamente a partir de la ontología teológica del estado de ser llevado fuera de uno mismo, pero que sorprenden al que no ha reflexionado más profundamente sobre estas implicaciones de la alianza como algo repentino e inexplicable. Lo que Pablo describirá como el acto de trascendencia de la fe - "Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí" (Gal 2,20)- se experimenta y describe en "los textos de los Salmos con una ternura casi frágil "66 en *los círculos levíticos* postexílicos que se toman en serio su "ser entregado" a Dios; este acto de trascendencia se ve como una *ekstasis* en la vida de Dios mismo. Algo de esto ya ha quedado claro en la descripción del sedek: la esfera del derecho (eous), en la que al "pobre" se le permite vivir, es llenada por el sedek de Dios; por la fe que el "pobre" profesa fundamentalmente en Dios, es también fundamentalmente e "in toto" derecho (eous). Apenas hay indicios de reflexión sobre la cuestión de hasta qué punto, como persona individual, corresponde éticamente a este ideal; hay horror con ocasión de una clara culpabilidad personal, pero también la confesión cuasi sacramental del pecado y la seguridad sacerdotal cuasi sacramental de la salvación, que hace tabla rasa con el pasado (2 Sam 12,22 ss.; Sal 51,14 ss.) y reintegra al pecador intacto en el ámbito de la salvación. Este ámbito de salvación aparece para todos los israelitas, pero especialmente para los sacerdotes y levitas, de forma muy concreta como el ámbito del templo. Aquí están aquellos a quienes "Dios permite acercarse", para que puedan "habitar en sus atrios"; Dios ocupa para ellos el lugar de la comida y la bebida (del mismo modo que con el maná en el desierto); "saciémonos de los bienes de tu casa" (Sal 65,5). También en este caso se trata de una idea casi sacramental que se sitúa junto a la experiencia de la gloria divina y hace posibles afirmaciones tan inauditas y aparentemente extravagantes como éstas:

Así te he contemplado en el santuario,
contemplando tu poder y tu gloria.
Porque tu amor es mejor que la vida,
mis labios te alabarán.
Mi alma se sacia (de ti) como de tuétano y grasa (Sal 63,3-6)

La vida corporal, que en otras partes del Antiguo Testamento es el mayor de los bienes, se relativiza claramente aquí: Tu amor es mejor que la vida", del mismo modo que tu ser es más nutritivo que el alimento terrenal. La vida, el alimento y la luz terrenales tienen su fuente y su raíz en Dios, y al elegido y "dado" se le permite penetrar hasta esa esfera, para habitar en ella.

Cuán precioso es, oh Dios, tu amor inquebrantable
Los hijos de los hombres se refugian a la sombra de tus alas.
Se dan un festín con la abundancia de tu casa,
y les das de beber del río de tus delicias.
Porque contigo está la fuente de la vida;
y en tu luz vemos la luz (Sal 36,8-10)

El Salmo 16 (como 142,6) llama a Dios "mi parte", "mi copa", "mi herencia", "mi suerte": éste es el aspecto más espiritual de la existencia levítica en el templo.[67] Aquí, Yahvé se convierte genuina y vivencialmente en la parte y posesión de quien ha sido arrebatado hacia Él (Nm 18,20); así, en el Salmo 73 se produce un arrebato del reino de la muerte y la mortalidad al reino del Dios que es vida y que no muere. El salmo habla primero de la aparente injusticia del mundo: los malvados prosperan, mientras que los buenos sufren. Luego, el que ora "trata de comprender esto" (v. 16): el que mira muy dentro ve que hay dos caminos, uno que discurre lejos de Dios en un "sueño" y una "ilusión", y otro en la intimidad de Dios. Y ahora dice el salmo

Sin embargo, yo estoy siempre contigo;
tú sostienes mi mano derecha.
Tú me guías con tu consejo,
y después me recibirás en la gloria.
¿A quién tengo en el cielo (sino a ti)?
Y no hay nada en la tierra
que deseo además de ti.
Mi carne y mi corazón pueden fallar,
pero Dios es la fuerza de mi
corazón y mi porción para siempre.
Porque he aquí que los que están lejos de ti perecerán. . .
pero para mí es bueno estar cerca de Dios;
He hecho de Yahvé mi refugio,
para que cuente todas tus obras (Sal 73,23-28)

Aquí es Dios quien "prende", luego "conduce" y finalmente "arrebata". La palabra utilizada para expresar esto último es la misma que se emplea para el rapto de Enoc (Gn 5,24) y de Elías (2 Re 2,3.5). No hay razón para poner en duda que esto es lo que se quiere decir en Sal 49,16 y 73,24. . . El que ora está tan seguro de su seguridad con Yahvé, la fuente de su vida, que descubre de nuevo la plena medida de lo que le garantiza esta comunión de vida con Dios en la concepción veterotestamentaria de ser entregado'. La antigua concepción del rapto fue despojada de sus aditamentos semi-mitológicos, y es aquí ciertamente el objeto de la esperanza en el acto *post mortem* de Dios". Pero no se trata de una visión totalmente "nueva y revolucionaria, algo así como un "avance" hacia la idea de una "vida más allá de la muerte"; más bien creció en el círculo de los espirituales una confianza que procedía exclusivamente de la certeza de que una comunidad viva ofrecida por Dios no podía ser destruida'.[68] Dios es superior a la vida de este lado de la muerte y luego a la vida más allá de la muerte, y aquel a quien se le permite simplemente habitar con Dios está definitivamente seguro de Dios.

b. Contemporaneidad

El empeño *del* Deuteronomio[69] por llevar a cabo una reducción inexorable de toda la instrucción religiosa, la praxis y la tradición de Israel al único hecho de la alianza -como elección de Dios en el amor puro, y como respuesta de amor del pueblo en la obediencia- y por confrontar al pueblo con igual inexorabilidad con el fuego del acontecimiento primigenio, devolviéndolo a él en cada momento, es algo único en la antigua alianza. Este proyecto grandioso de la época tardía de los reyes, dando testimonio de una fe ardiente, para reconquistar la contemporaneidad con el origen, está revestido de una dimensión trágica que tiene su fundamento en la temporalidad de Israel; sólo en la nueva alianza lo eterno se encarnará en el tiempo de tal manera que el acontecimiento histórico pueda reclamar validez para todos los tiempos.[70]

Moisés se dirige por última vez a la generación de los testigos oculares del Sinaí en Moab, antes de que entren en la tierra, una experiencia que él no compartirá. Tú has tenido la experiencia, no tus hijos. Ellos no han visto ni conocido la majestad de Yahvé, tu Dios" (11.2). En el testamento de Moisés, la situación de Horeb *es el* acontecimiento que está totalmente presente hoy; de hecho, sólo se

hace plenamente presente cuando Moisés da a conocer su plenitud por primera vez. Yahvé, nuestro Dios, hizo un pacto con nosotros en Horeb. No con nuestros padres... sino con nosotros, que hoy estamos todos vivos. Yavé habló con vosotros cara a cara en el monte, en medio del fuego, y yo me interpuse entonces entre Yavé y vosotros para anunciaros la palabra de Yavé; porque tuvisteis miedo a causa del fuego y no subisteis al monte" (5,2-5). Hubo, pues, un momento en que Israel se quedó desnudo e indefenso ante Dios; este momento -su verdadero origen- es admitido por Israel: "He aquí que Yahvé, nuestro Dios, nos ha mostrado su *gloria* (*kabod*) y su grandeza, y hemos oído su voz de en medio del fuego, hemos visto hoy a Dios hablar con el hombre y el hombre aún vive" (5,24). El 'fuego' y la 'voz' eran la 'gloria' de Dios, ante la que se encontraban desprotegidos: una teofanía perceptible a los sentidos (junto con las tinieblas, 4,11) y una palabra directa a la que no cierra ninguna forma ('no visteis ninguna forma; sólo había una voz', 4,12). Todo Israel debe entrar de nuevo en este acontecimiento primigenio de confrontación cara a cara como alianza ("No es sólo con vosotros con quien hago esta alianza jurada, sino con el que no está hoy aquí con nosotros, así como con el que está hoy aquí con nosotros (y que no estaba presente entonces en el Sinaí)", 29,13s). Es una alianza como elección (7,6s; 32,8s) sobre la base de un amor para el que no se puede dar ninguna razón (7,7: *chashak*, 'estar apegado a alguien'), y la única respuesta que el hombre puede dar a este amor en el acontecimiento primigenio es una respuesta absoluta de amor, obediencia, disposición a servir (10,12). Israel sólo ha oído las "diez palabras" del fuego (5,6-21) y "nada más" (6,22), pero a esta encarnación de la oferta de amor que se hace en la alianza sólo puede responder la encarnación del hombre: "todo el corazón, toda el alma, todas las fuerzas". Como ya se ha dicho, toda la problemática de un *berith* unilateral (de gracia) y un *berith* bilateral (de tratado) queda atrás en esta teología: la oferta de amor de Dios libera en el hombre toda la disposición a seguir la directiva de Dios, cuando el hombre dice "sí" agradecido. La fórmula se repite nueve veces: hay que amar a Dios "con todo el corazón y con toda el alma" (6,5; 13,4; 30,6), hay que buscarlo y encontrarlo (4,29), escuchar su palabra y seguirla (30,2), volver a él (30,10), amar a Dios y guardar sus mandamientos (10,12; 11,13), poner en práctica sus directrices (26,16). En el punto medio del corazón, amor y obediencia son una sola cosa. Y ya se habla de la "circuncisión del corazón" (10,16; 30,6), que significa lo mismo. El fuego de la gloria en el Sinaí recibe una interpretación más

profunda como los "celos ardientes del amor" (4,24; 5,9; y con frecuencia; Sof 1,18, hasta 2 Cor 11,2) que prohíbe todas las imágenes (4,15s.) y, como palabra, desea alimentar los corazones de los que son amados (8,3). Estos celos ardientes son al mismo tiempo una fidelidad que va más allá de todo, más allá de todo acto de castigo y destrucción, sin arrepentimiento (4.31). Es un amor superior al amor erótico (y ésta es la razón por la que no aparece la parábola de Oseas sobre el amor conyugal)71 , un amor que se apodera por completo de quien es su objeto, en la desnudez de alma a alma (4,37). Las imágenes veladas, las constelaciones (que apuntan al *theion*) se dejan al culto de otros pueblos (4,19-20; 17,3; Sab 13,2); están sometidas a los ángeles (Dt 32,8; Dan 10,13s.), mientras que Israel tiene una relación directa con Dios. Lo terrible es que esta intimidad con Dios 'no va más allá de vuestras posibilidades'; no se puede poner la excusa de que lo que se pide es demasiado empinado ('¿Quién subirá por nosotros al cielo, y nos lo traerá?') o demasiado lejano ('¿Quién cruzará por nosotros el mar, y nos lo traerá?') para: La palabra está muy cerca de ti; está en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas" (Dt 30,11-14). Israel ya está "entregado", está *kadosh*, "consagrado", "sacrificado", "santo "72 (7,6; 14,2, 21; 26,19; 28,9), entregado al poder del "Tú" divino desnudo. Y esto es algo que sucede en cada momento presente ("hoy" aparece cincuenta y dos veces). El fuerte énfasis en el cumplimiento presente de la promesa del pacto -expulsión de los enemigos, *shalom* y prosperidad terrenal- somete la verdad del acontecimiento a prueba en cada momento: lo más espiritual, lo más interno, tiene una realidad que va más allá de los límites de lo material73. Gran parte de la formulación del momento primigenio adopta la forma de un anticipo, trayendo el futuro al aquí y ahora ("cuando Dios os haya introducido en la tierra", etc.: 12,1; 17,14; 18,9; 19,1; 21,1; 26,1); no es, pues, escatológica, sino que se refiere al tiempo presente. Llama la atención la ausencia total de escatología: el hoy "histórico" no es más que el despliegue del "hoy" histórico primigenio. Todo está compuesto con vistas a subrayar la unicidad de la relación "Yo-Tú" en la alianza de gracia74 : la absoluta "unicidad de Yahvé" (4,35; 6,4), del pueblo elegido, la estricta unificación del lugar de culto (12,8-12), de los sacrificios (12,13s.), de la Pascua (16,1-6) y del tribunal supremo (17,8-10). Por último, también la profecía, sin limitación de su libertad, se pone en relación con el punto absoluto de la alianza y se mide con respecto a éste: aquí está la verdad definitiva (la verdad del amor), que ni siquiera Dios mismo puede ya contradecir

en su palabra libre.[75] Contra el carácter autoevidente de la fe de la alianza, los signos y prodigios, e incluso las profecías que se cumplen, no tienen ningún carácter externo, probatorio (13.2).

Pero precisamente en este punto, donde parece haberse alcanzado el más alto grado de unificación, se abre la fisura; y eso no sólo posteriormente, sino ya en el propio acontecimiento primigenio. El pueblo *ha* visto y oído la gloria de Dios, el fuego insoportable y la palabra aún más insoportable, e incluso ha admitido que se puede "soportar" a Dios sin morir.[76] Sin embargo, expresa su angustia mortal y apela a la verdad generalmente reconocida: "¿Quién hay de toda carne que haya oído la voz del Dios vivo hablando de en medio del fuego, como nosotros, y haya vivido todavía? Acercaos y oíd todo lo que Yahvé, nuestro Dios, os diga; y decidnos todo lo que Yahvé, nuestro Dios, os diga; y lo oiremos y lo haremos" (5,25-27; *cf.* Ex 20,18-21). El propio pueblo se retira del centro resplandeciente y envía por delante a su representante. Pero Moisés se erigió desde el principio en mediador entre Dios y el pueblo (5,5), evidentemente sin perturbar la inmediatez que tanto se subraya aquí. El pueblo recibió el decálogo en esta situación original. Sólo posteriormente se produce la retirada, y ahora es Moisés quien escucha todo lo demás (5.31) y quien más tarde lo proclama al pueblo en Moab como su testamento. El gran "altavoz de Dios" (profeta) se encuentra en la penumbra: ya ha sido instituido en esta función (claramente por Dios), y vuelve a ser instituido en esta función por el pueblo, que quiere ahorrarse la necesidad de oír hasta el final. No sólo la Ley, sino también la profecía fue instituida en la primera hora, en Horeb (todo en el Deuteronomio es concéntrico), cuando Dios accedió explícitamente a la petición del pueblo de enviar a uno por delante en lugar de todos (18,16). Y puesto que éste, este Moisés singularizado, morirá ahora sin entrar en la tierra, una vez más se promete uno al "hoy" histórico: "Yahvé tu Dios te suscitará un profeta como yo de entre vosotros, de entre tus hermanos; a él prestarás atención" (18.15). Él, este único, habrá soportado la gloria de Dios hasta el extremo y lo que comunicará será esta gloria, no ya como una gloria vista por los sentidos, sino en una interpretación de la que es el principio más íntimo: Dios te ha amado sin fundamento, así que debes amar a Dios enteramente, ser enteramente fiel, enteramente con Dios (*tamim*) (18.13). A partir del Deuteronomio, el verdadero núcleo de la gloria emerge del *kabod Yhwh*: el amor absoluto. Y los únicos que se mantienen firmes en este amor son los que lo comunican.

En este punto, el libro no teme dar incluso el último paso. En los retratos anteriores, Moisés es castigado a causa de un error personal, cuando se le niega la entrada en la tierra prometida (Núm 20,12); pero aquí se convierte en el que sufre vicariamente: Yahvé también se enfadó conmigo por tu culpa y dijo: "Tú tampoco entrarás allí'" (1,37; 3,26; 4,21). El papel de mediador de la alianza, que Moisés tiene ya en el Éxodo, se pone más de relieve: ahora yace dos veces tendido sin alimento durante cuarenta días y cuarenta noches en el monte ante la faz de Dios, para hacer penitencia en sustitución del pueblo (9-9s., 18s., 25). Antes, había pedido a Dios que lo borrara del libro de la vida, si con ello conseguía el perdón para el pueblo; pero Dios ha dicho: "Al que haya pecado contra mí, a ése lo borraré de mi libro" (Ex 32,32s).77 Pero aunque Dios quiera entender la intercesión de Moisés en un sentido "exclusivo", por parte de Moisés se entiende de una manera cada vez más "inclusiva";78 habla de "nuestra culpa" (Ex 34,9), se pone al lado del pueblo, al lado de los pecadores, solidario con ellos.

De la absolutización deuteronomista de la realidad de la alianza surge la figura del mediador, el representante vicario que reza y sufre, la figura que caracterizará todos los momentos álgidos de la historia de la alianza en realizaciones siempre nuevas.79 Si exceptuamos los ecos de la historia general de las religiones de la primera época, en la que determinadas personas tienen un poder mágico con Dios y sobre Dios,80 la intercesión se sitúa inicialmente en el ámbito de competencia de las personas a las que Dios confía una misión concreta: Abraham, a quien Dios ordena interceder por Abimelec para que no muera (Gn 20,7) y que apela a Dios por Sodoma en un diálogo de audacia reverente, diciendo que tal vez se puedan encontrar allí algunos justos; aunque no tiene éxito, revela la legitimidad para él (como portador de la promesa) de tal apelación. Junto a Abrahán, a quien Dios da el nombre de profeta precisamente en este contexto, junto a Moisés81 y Josué (7.6-9), que asumen la responsabilidad por el pueblo, están los "hombres de Dios" de los períodos inicial y medio de los reyes, hombres que no pueden separarse exactamente de los "profetas" y a los que se otorga el poder de intercesión gracias a su unión con Dios (1 Sam 3,20; 7-5s; 12,12s; 1 Re 13,6; 17,20; 18,42; 2 Re 4,33; 6,17-20). Los reyes que a su vez viven como Dios quiere que vivan e interceden por el pueblo al que pastorean, son portadores de un encargo: David (2 Sam 24,17), Salomón (1 Re 8), Ezequías (2 Cr 30,18-19). Luego tenemos a muchos de los grandes profetas: Amós

(7.2, 5), y en el periodo posterior al Deuteronomista, Isaías (2 Re 19.2-7; 20.2), Jeremías82 y Ezequiel (9.8; 11.13), y destacando él solo, el "Siervo de Yahvé" en el Segundo Isaías (53.12c). Después del exilio, cuando la profecía se ha extinguido, es el sumo sacerdote quien es investido con el cargo de representante de la alianza con el poder y el derecho de interceder83.

Los cargos y sus títulos cambian, pero el lugar en el que se sitúa el mediador y el intercesor es siempre el mismo: es el corazón y el punto de intersección de la alianza. Esto se ve en el caso de Moisés: no es un tercero desinteresado que media en una alianza entre Dios y el pueblo: se ha metido en la realidad que es la "alianza", y encarna la alianza con Dios frente al pueblo, y la alianza con el pueblo frente a Dios. Todo el diálogo entre Dios y el hombre pasa a través de Moisés de tal manera que no sólo debe representar continuamente el punto de vista de Dios frente al pueblo, sino que también puede exponer continuamente ante Dios el punto de vista del pueblo, siempre que esto sea defendible. Esto tiene lugar cuando le toma la palabra a Dios, es decir, la palabra, la alianza, que ha sido dada de una vez para siempre. Le recuerda a Dios la consecuencia terrenal e histórica de su unión con el pueblo. Representa al Dios inmanente frente al Dios trascendente. Yahvé, que se ha ligado a Israel, ya no es libre. ¿Qué dirían los enemigos si vieran que el Dios protector se ha cansado de su alianza y ha destruido al pueblo elegido en el desierto (Nm 14,16)? ¿Y qué sería de la promesa jurada a los padres? ¿No se contradeciría Dios a sí mismo, si empezó a construir y no terminó (*cf.* Ex 34,11-14)? El mediador debe defender lo divino frente a Dios: El compromiso y la obligación de Dios frente a la libertad de Dios, la voluntad de Dios de conceder la gracia frente a su justicia punitiva, en definitiva, la "debilidad" de Dios frente a su fuerza. No representa cosas que Dios no sabe, cosas que Dios sólo tendría que aprender de Moisés: cómo son los hombres y cómo hay que tratarlos. Se limita a "recordar" a Dios las consecuencias de su alianza: aquí puede poner el acento de su labor mediadora del lado del pueblo pecador (Ex 34,9). Y precisamente porque puede hacer esto, también Dios puede hacer recaer sobre él el peso del pueblo pecador: éste es el nuevo misterio del Siervo de Yahvé. Pero si Dios hace algo así, ¡cuán profundo es entonces su compromiso con su alianza! ¡Qué divinas son las funciones y cualidades que pone sobre los hombros del hombre que encarna la alianza en su mediación! Por eso, los únicos que ocupan este lugar son los que son absolutamente obedientes a Dios: desde la obediencia

ciega de Abraham (Gn 22) hasta Moisés, el siervo de Dios, pasando por Elías y el Siervo de Yahvé, cuyo "oído se abre cada mañana", que "no opone resistencia ni se retira" (Is 50,4-5): en esta obediencia, escucha la palabra de Dios y recibe al mismo tiempo los golpes y los escupitajos del pueblo. Una obediencia abierta por ambas partes permite que la alianza se encarne sustancialmente en la tierra. Y el que está "totalmente" con Dios, como Abraham (Gn 17,1), también será iniciado en los planes de Dios (18,17) para poder comprender también cómo Dios gobierna en el mundo.

En el Deuteronomio se afirma que "Moisés tuvo que morir vicariamente por el pecado de Israel "84 , y "por tanto, este retrato del profeta converge en el del Siervo sufriente de Yahvé en el Deutero-Isaías "85 .Al retirarse de la inmediatez de escuchar a Dios (ya en Ex 20,19s) y enviar a Moisés por delante, Israel, sin darse cuenta de lo que hacía, contribuía a instituir el oficio de la mediación profética (Dt 5,27; 18,16) y descargaba su culpa sobre el mediador: mata a los profetas cuyo oficio ha instituido (Mt 23,34s). Esta estructura del acontecimiento de la alianza se ve claramente en el Deuteronomio. Sin la mediación de Moisés (5,5), no se habría producido la inmediatez del pueblo a la gloria del fuego y de la palabra (5,24), y en esta mediación Dios ha calculado y superado *a priori* el repliegue del pueblo, de tal manera que el mediador, que carga con el pecado del pueblo, debe morir en su lugar.

c. Avanzar y retroceder

La alianza mosaica, como fundamento de la confederación de las doce tribus, se sitúa de forma abrupta y sin mediación en medio de la historia de los pueblos del mundo. Su autocomprensión nos exige necesariamente remontarnos a la prehistoria y a la historia primigenia (procedencia, Génesis) y avanzar hacia la existencia junto a los demás pueblos y al mundo en su conjunto: ¿cuál es la relación que toma con ellos la gloria de Dios que ha aparecido? En ambos movimientos, debe ponerse de manifiesto un doble movimiento: un movimiento centrípeto -las líneas de la historia convergen en el Dios de Israel y en su alianza- y un movimiento centrífugo -la luz del Dios de Israel brilla hacia los pueblos y hacia el mundo y, en última instancia, Israel no existe para sí mismo, sino para el mundo-. En ambos movimientos, la doble relación muestra la compenetración interna del mundo de la creación y de la historia de la salvación. El libro del Génesis dice que

ya estaba actuando y viniendo incluso antes de Moisés; la alianza tiene etapas preliminares: existió la alianza noájica con la creación y la alianza de las promesas con Abraham. Los Salmos dicen que el Dios que brilla desde Sión es el Dios de todo el mundo, tanto de la historia de los pueblos como de toda la naturaleza. Son los profetas los que aportan la comprensión última de esta paradoja, la apertura del futuro.

El Génesis es prehistoria (a partir de Abraham) e historia primitiva (a partir de Adán). La prehistoria recibe una articulación artística y dialéctica por la forma en que se encajan las tres fuentes J, E y P: el "Dios de los padres", con el nombre plural de Elohim (E)[86] que reúne a los dioses individuales, fue siempre desde el principio Yahvé (J), aunque se revelara entonces como este único Dios bajo el nombre de El Shaddai (P). Este estado de cosas todavía fragmentario, en vías de realización, indica por una parte que sobre la gloria de Dios se ciernen todavía sombras de penumbra, pero por otra parte también que se podría mirar hacia atrás desde Moisés y declarar con la misma certeza: nuestro Dios estaba ya entonces en vías de realización, totalmente personal, del mismo modo que un día los apóstoles declararán, después de la resurrección de Jesús, que era ya entonces el Hijo del Dios vivo, bajo los velos de la carne. La estupenda liberalidad del yahvista no se ha avergonzado de declarar que las formas "míticas" anticipatorias de la religión de Yahvé son sus raíces totalmente genuinas en el suelo de las religiones del mundo, estableciendo así, incluso para ese período preliminar, relaciones abiertas de parentesco entre Israel y los pueblos. En su estudio *Der Gott der Väter*, Albrecht Alt[87] ha mostrado la existencia de un tipo de *numina* que no está ligado a los lugares santos en los que aparece (como el Elim)[88] , sino a la persona de un señor tribal (θεὸς πατρῷος) cuyo nombre sigue llevando el dios precisamente en el caso de las tribus (semi) nómadas para los miembros del clan, para los de las generaciones siguientes e incluso para los extranjeros[89]. No sólo existe en el ser de tal *numen "a priori* la posibilidad de libre movimiento en el espacio",[90] sino que su revelación al señor de la tribu enfatizaba el elemento personal de la obligación contraída: "ninguna experiencia posterior de segundas y terceras personas fue igual en significado a este primer encuentro",[91] y así la forma de la unión ya ofrecía una analogía con el pacto mosaico desde la perspectiva de la sociología religiosa. La dificultad de la tesis de Alt radica en la conexión -para Alt una conexión secundaria- que se produjo durante la posesión de la tierra de los "patriarcas" con los El-

numina locales, que efectivamente "sólo aparecen un momento" en el Génesis,[92] pero cuyos ἱεροὶ λόγοι locales se superponen claramente a las sagas originales de la época nómada; sin embargo, se ha conservado lo suficiente del carácter original de los *numina* que ahora están ligados a localidades y santuarios ('el Dios de Abraham', 'el temor de Isaac', 'el fuerte de Jacob')[93] como para hacer posible la posterior vinculación genealógica, no sólo de los propios padres, sino también de sus deidades protectoras, e identificar aún más tarde a este Dios único de los padres con el Dios único de la alianza de la anfictionía.[94] Se descubre tal relación inherente entre la escena ciertamente antiquísima de la celebración de la alianza con Abrahán en Gn 15 y la alianza mosaica, que incluso materiales originalmente politeístas (como la teofanía en Mambré, Gn 18) pudieron fundirse en el todo, y que no supuso "ningún μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sino simplemente una elevación de lo que había existido hasta entonces",[95] cuando 'los dioses de los padres' fueron entendidos como 'παιδαγωγοί que conducen al Dios mayor' y las promesas de esos dioses (sobre todo la de la ocupación de la tierra y una gran progenie) se integraron en el esquema universal de promesa y cumplimiento del Hexateuco en su conjunto, que ahora retrata la primera ocupación de la tierra como algo provisional, mientras que el largo rodeo *a través de* Egipto es visto como providencial para la llegada a la existencia del pueblo, que puede entonces tomar posesión definitiva de la tierra prometida.

Mientras que los relatos sobre los padres narran, en gran medida, episodios familiares profanos, que permiten ver sobre todo la guía de la providencia de Dios (el cortejo de Rebeca, los matrimonios de Jacob y la magnífica historia de José), surgen escenas individuales de encuentro inmediato y de relación con Dios con una precipitación aterradora, escenas que transponen todo el carácter incondicional consumidor de la alianza posterior a las formas arcaicas de la época primitiva, en su redacción final. G. von Rad[96] nos ha enseñado a valorar los estratos profundos de tales textos que resplandecen, estratos que se remontan al mito, en su polarización hacia el encuentro final. Las escenas relevantes relativas a Abraham están compuestas con vistas a subrayar la "obediencia ciega" absoluta:[97] esto es cierto ya en la firma de la alianza, que pasa en silencio la pregunta ansiosa y dubitativa de Abraham sobre la realización de la promesa y envía en una "profunda oscuridad" un "pavor" y un "estupor" sobre él después del acostumbrado corte en dos de las bestias del sacrificio "después de la puesta del sol", mientras que el socio invisible pasa

como "una olla de fuego humeante y una antorcha encendida" entre los trozos de los animales (Gn 15.. 7-12, 17-18).7-12, 17-18). Esta actuación unilateral del que da la promesa se prolonga en el rescate milagroso de la antepasada, que se narra tres veces[98] , en el retraso de la promesa cuando el propio hombre quiere llevarla a cabo (primera historia de Agar, cap. 16), en la fecundidad de la madre de Agar (cap. 16), en la fecundidad de la madre de Agar (cap. 16) y en la fecundidad de la madre de Agar (cap. 16). 16), en la fecundidad de la mujer estéril (cap. 21), en el sacrificio de Isaac (cap. 22) que pone a prueba hasta el extremo el compromiso total con Dios que se exige (17.1), sacrificio que una vez más parece destruir toda la promesa y su cumplimiento iniciado. Israel no podría haber encontrado una forma más grandiosa de representar su propia autocomprensión en su antepasado tribal, y esto le permitió seguir interpretándose a sí mismo siempre de nuevo a partir de este origen.

Si Isaac es ante todo el potencialmente sacrificado,[99] mientras que la teofanía a él parece incolora y formada a imitación de otros relatos (26.23s.), esto sólo sirve para que las dos teofanías a Jacob, incrustadas como están en materiales novelísticos totalmente seculares, sean aún más impresionantes: la aparición en Betel (28.10s.) con la rampa zikkurat en la que los "ángeles" descienden del cielo a la tierra -una imagen cuyos poderosos ecos llegan hasta el Nuevo Testamento (Jn 1. 51)- y la lucha nocturna con Dios en el Jaboc (Gn 32.23s.), donde a pesar de todos los elementos míticos y demoníacos de fondo, la intención es dar expresión al encuentro con Dios en el Jaboc (Gn 32.23s.).51)- y la lucha nocturna con Dios en el Jaboc (Gn 32,23s.), donde a pesar de todos los elementos míticos y demoníacos de fondo, se trata de plasmar un encuentro con el Dios vivo de la alianza de Israel, *a fortiori* porque aquí el patriarca ha merecido recibir el nombre honorífico de Israel, el nombre del socio de la alianza *tout court*. Esta vez, no se trata de una experiencia de Dios en el espanto en la oscuridad, como en Gn 15, sino de una lucha en combate mortal. Cuando Dios y el hombre se separan, cada uno se lleva consigo la experiencia permanente de la larga lucha indecisa: La articulación de la cadera de Jacob sigue arrancada de su sitio, pero aparentemente ha "ganado la partida" al dios (o al antiguo fantasma nocturno, que se debilita con el amanecer), como sugiere el v. 27; era "fuerte contra Dios" (v. 29). Pero aunque recibió su nombre en esta lucha, no fue capaz de aflojar la garra de Dios sobre su propio nombre: todo lo que recibió fue la bendición. La afirmación final casi

sobrepasa el acontecimiento del Sinaí: "He visto a Dios cara a cara, y sin embargo mi vida se ha conservado" (v. 30): la alianza se establece y se fija en una lucha nocturna entre Dios y el hombre, que se convierte en la forma primordial del encuentro "cara a cara", con el resultado de un reconocimiento y debilitamiento mutuos, y una bendición para el hombre. Naturalmente, este espantoso acontecimiento (que se repite una vez más, y de forma aún más desconcertante, para Moisés: Ex 4.24-26) no pone en tela de juicio la obediencia absoluta de Abraham y de Moisés.

El Dios de los padres es, en grado sumo, un Dios personal y vivo. Él "ve" y "es visto" (Gn 16,13; 22,14). También se le ve cuando el hombre no ve, cuando permite a Abrahán ver la promesa en las estrellas del cielo (E), pero le quita el ver, el oír y el sentir cuando se hace la alianza (J). Y aunque las teofanías, sobre todo en sueños, sean vistosas e impresionantes, las imágenes siguen siendo funciones de algo más importante, a saber, de las palabras de la promesa, y son anotadas por Israel a causa de estas palabras. Mucho de lo que es típico y nacional se vincula a la figura de los padres y se personaliza, para que también pueda compartir la guía personal del Dios de la alianza. En el gran final de la historia de José, este Dios aparece ya casi como encarnado, tan transparente es su guía amorosa en los actos de José de ocultar y revelar, convencer y perdonar (Gn 45,5-8).

La prehistoria va precedida de una *historia primitiva*. Mientras que la primera muestra la tendencia liberal a mostrar que todos los pueblos circundantes están originalmente emparentados con Israel a través del clan de Abraham (y, por tanto, no son en absoluto originalmente enemigos de Israel) y, de hecho, a establecer relaciones fraternales entre Abraham, Nacor y Lot, entre Isaac e Ismael y entre Jacob y Esaú (Edom) que salvan las fronteras entre religiones, la historia primitiva, a su vez, sitúa a Abraham (y a Israel) en el contexto de los pueblos de todo el mundo (caps. 10-11, P). La línea que va de Adán a Abrahán no discurre ininterrumpidamente, como si Israel se preocupara egoístamente de remontarse hasta el primer hombre; por dos veces, se ensancha en la dimensión universal, en la alianza con Noé, que se hace con el mundo en su conjunto, y en la lista universal de los pueblos100. Pero con la mirada aguzada por la historia de la alianza, Israel ha sabido distinguir desde el acontecimiento de la creación al Dios libre y personal que no depende de ninguna materia ni está oprimido por ningún caos, el Dios que ha creado al hombre admitiéndolo en la intimidad de su propio aliento y que, a pesar del

fracaso del hombre, lo acompaña incluso en el castigo con el perdón y la gracia, protegiendo incluso al asesino; éste es el Dios que atrae hacia sí al justo Enoc y ha salvado a Noé con su familia en su paso por el juicio universal. Una vez más, aquel con quien se va a establecer un pacto se ve obligado a la "obediencia ciega":[101] debe construir una nave en tierra firme. Tras el diluvio (en el que un antiguo motivo de la saga se hace servir de vehículo para la teología), se establece el extraño pacto con el cosmos. En este pacto, si bien se da el paso decisivo más allá del juicio hacia la gracia que lo supera (9.9-17), se sigue teniendo en cuenta que la constitución del mundo en su conjunto está desordenada desde lo sucedido en el paraíso (9.1-7): se establece el pacto de paz, sellado con el signo del arco iris, que es al mismo tiempo el pacto de la sangre derramada de las bestias y el pacto que exige venganza por la sangre derramada del hombre: cada uno de ellos es una regulación para el castigo, así como una regulación para la expiación. El signo de la paz que se establece entre la tierra y el cielo "recuerda" la alianza no sólo al hombre, sino también a Dios mismo: Dios también está vinculado a la alianza. Al igual que la alianza, la lista de los pueblos tiene una intención universal, aunque su punto de partida sea un modelo palestino: la historia del mundo en su conjunto se sitúa bajo el signo de la salvación. Cuando un nuevo comienzo de la historia de la salvación explícita se hace con Abraham, las primeras notas dan a conocer el objetivo universal. Bendeciré a los que te bendigan. . en ti serán bendecidas todas las familias de la tierra" (12,3). Ni siquiera la poderosa confusión de los corazones y luego de las lenguas, cuando la "cultura" se esfuerza titánicamente por conquistar el cielo, puede ya poner todo esto en tela de juicio. Ahora las sombras de la dispersión se ciernen sobre el mundo de los pueblos, mientras comienza la reunión de Israel; pero Israel prepara la luz en la que el mundo disperso ha de recibir su punto medio definitivo (Is 60; Hch 2).

La forma de la vuelta atrás justifica la *vuelta adelante* que se realiza sobre todo en los cantos de alabanza, pues en la prehistoria y la historia primitiva, Israel aparecía una y otra vez como la forma excepcional de algo universal: la intención de la exclusividad en la alianza era desde el principio la inclusión de todo el mundo al final de la misma. Si bien es cierto que la alianza con Noé es una etapa *en el camino* hacia la alianza con Abraham y Moisés, esta última no puede olvidar sus fundamentos, sino que debe conservar una apertura en esta dirección. La progenie lateral de la línea de los antepasados (Ismael,

Edom) no se queda sin sus bendiciones, pues todos los pueblos han de ser bendecidos en Abraham, y así los que están a la sombra se encuentran una y otra vez con los que están a la luz como hermanos de sangre, a pesar de toda enemistad (Gn 33). Y Abraham se inclina ante el rey de (Jeru-)Salem, Melquisedec, sacerdote del Dios Altísimo, y es bendecido por él: 'Bendito sea Abraham por el Dios Altísimo, que ha hecho el cielo y la tierra'; Abraham recoge a su vez este título divino y sólo le antepone el nombre de Yahvé (Gn 14,19.22): *Elyón* puede entenderse en sentido relativo (el más alto de los dioses) o en sentido absoluto (el que es el más alto, más allá de toda comparación).

No cabe duda de que Jebús-Jerusalén, la ciudad de los jebuseos que conquistó David, estaba familiarizada en su culto con el "dios supremo" o "dios de los dioses" o "Baal celestial" o "dios-rey" que se veneraba en todas partes en Babilonia y Fenicia, el dios que reclamaba un señorío universal tanto como el que formaba el mundo como el que lo juzgaba. Cuando el arca de Yahvé entra en Jebús, el Dios de Israel hereda los títulos cultuales de Canaán: los demás dioses quedan reducidos de inmediato a siervos, a la corte del único Dios, y Yahvé es el verdadero "rey de la gloria" (Sal 24,7-10) a quien todo el cielo grita: "¡Gloria!" (Sal 29,9). Es creador, juez, señor de su corte y del mundo desde su trono celestial. En las caracterizaciones y conceptos que se vinculan a Yahvé en los Salmos, vemos por doquier la lucha por la verdadera recepción e integración de las tradiciones cúlticas preisraelíes en la fe en Yahvé. Aquí hay que afirmar lo más claramente posible que el "universalismo". . . no es un producto tardío de un proceso de desarrollo religioso dentro de la historia de Israel, sino más bien un elemento del mundo cananeo que ya existía en la *tipología* de la veneración del "dios más alto" '.[102] No hay ningún tipo de "lucha" sobre la comprensión de la unicidad de Yahvé, sino sólo sobre la cuestión de cómo se le puede revestir de la manera correcta y reverente con el esplendor extranjero que se ha ganado como botín. Cuando el arca es llevada en procesión a Jebús, puede plantearse de nuevo la pregunta: "¿Quién es este rey de la gloria?", y la respuesta es decisiva: "Él, Yahvé Sabaoth, es el rey de la gloria" (Sal 24,10). ¿Cómo demostrará ser el justo Elyón frente a los demás reyes celestiales? No sólo mediante los atributos que Dios se atribuye a sí mismo - también Amón-Re era omnividente y omnipresente y, por tanto, juez del mundo, y Hadad, el dios de las tormentas, también era omnipotente -, sino exclusivamente mediante su propia incomparabilidad, que comunica en su alianza y en su instrucción pactada. Sólo quien es

arrebatado de sí mismo a la alianza y al mundo -como el cantor del Sal 119, el gran canto de alabanza del mundo de la gracia- puede dar testimonio de la unicidad de Yahvé, y de la razón por la que sólo Él es el rey de la gloria.103 Y precisamente este Dios reconocido como único por Israel es el creador, gobernante y juez del mundo entero. Así pues, los Salmos hablan un lenguaje dialéctico desde varios puntos de vista.

Puesto que Jerusalén está edificada sobre Jebús, el propio Yahvé demuestra su propia realidad y legitimidad al levantar la pretensión del anterior El Elyón. Su realidad y legitimidad se muestran en el poder de la palabra de Yahvé: ¿Ha dicho, y no lo hará? (Balaam: Núm 23,19). Yo, Yahvé, lo digo y lo hago" (Ez 36,36; Sal 33,9), y puesto que la palabra de mi promesa se ha cumplido hasta ahora, se puede confiar absolutamente en mi poder (Is 42,9; 48,3s.). El pensamiento de Israel pasa de la palabra de la historia a la palabra de la creación; del poder libre de Dios para actuar dentro de la historia, llega a la comprensión interior y a la afirmación de que el mundo fue creado mediante su palabra libre. Así en el Sal 135 Dios es bueno y amable y grande, puesto que ha elegido, y por eso puede hacer todo lo que le agrada en el cielo y en la tierra, en el mar y en los abismos (vv. 3-6). Tiene poder sobre la naturaleza (v. 7), porque ha demostrado su poder en la historia para salvar a Israel (vv. 8-11) y ha otorgado en la ocupación de la tierra el cumplimiento de la palabra de la promesa (v. 12). Se muestra que los dioses son nulidades sin espíritu (vv. 15-17); quienes se dedican a ellos y confían en ellos, caen en consecuencia en la nada (v. 18). El verdadero Dios es alabado por Israel y "desde Sión" (vv. 19-21). Dios se muestra señor de la naturaleza, cuando golpea a Faraón dentro de la historia por medio de los elementos (vv. 7-9)[104] , y cuando emplea continuamente los poderes de la naturaleza para obras de salvación en todo el período en que conduce a Israel por el desierto (Sal 77). Así, la gran letanía de acción de gracias del Sal 136 puede enumerar las "grandes maravillas" de tal manera que la creación se sitúa al principio (vv. 4-9); luego vienen las maravillas de la historia (vv. 10-24), y el Salmo se cierra con la visión de la bondad universal del creador (v. 25). De nuevo, en el Salmo 146 son los favores misericordiosos del Dios fiel los que incluyen como presupuesto su poder en la creación (v. 6); y estos favores misericordiosos (vv. 7-9; Is 61,1 = Lc 4,18s.) sólo los conoce Israel en la actualidad, de modo que sólo Israel es capaz de comprender verdaderamente la gracia de Dios en la creación y, por tanto, tiene

razón al exigir la conversión de los pueblos que, en cualquier caso, no están privados de las gracias de la naturaleza (Hch 14,15-17).

El Sal 104, el gran Salmo de la naturaleza, muestra que Israel es capaz, a partir de su experiencia histórica de la gracia de Dios, de interpretar todo el cosmos con alegría y admiración como el 'espléndido vestido' de Dios (v. 1), y puede invitar a Dios mismo a alegrarse de sus obras (v. 31). Kraus tiene razón al hablar, en el caso del doble Sal 19, que alaba primero el discurso silencioso y sin palabras de la naturaleza y luego el discurso público de la palabra histórica de Dios, de la "revelación de la palabra-código que descifra".105 Cuando se compara la palabra de instrucción con el sol, de lo que se trata es de la pureza, autenticidad, claridad y total transparencia de la palabra (*cf* Sal 12.7; 18.31; Prov 30.5). de modo que es posible confiarse plenamente a ella para ser uno mismo totalmente iluminado y purificado (Sal 19.12-14) y para integrar en el canto transparente de la alabanza todas las fuerzas aparentemente hostiles de la naturaleza: la oscuridad, el frío y el espanto (Sal 148.7-8; Dan 3.65-73). Como sabe Israel, estas fuerzas han sido contenidas desde el principio por el Creador (Sal 89,10-11; 65,8), y se lo podemos recordar para que se apresure a socorrer a Israel con su poder (Sal 74,12-17). Puede enviar su palabra dos veces: una para obrar en la naturaleza (Sal 147,15-18), y otra como instrucción para Israel (vv. 19-20). Es la transparencia total de la palabra creadora de instrucción -y no la comparación (egipcia) con el sol- lo que determina también la comprensión bíblica de la revelación de todos los corazones ante Dios (Sal 33.13-15, 44.22; 94.9-11), y de la imposibilidad de escapar de la vista de Dios (Sal 139; 2 Re 19.27; Am 9.2-3;Jer 12.3; 23.23-24;Job 7.17-20; 11.8-9; 12.22; 23.8-9; 31.4; 34.22; Prov 15.11; Jonás; Dan 2.22), y del justo juicio de Dios sobre todos los hombres (Sal 67.5; 76; 82.8; 95-98; 99.4).

Esto significa que Dios *en sí mismo* (y desde sí mismo, es decir, desde el cielo) se revela al mundo entero; pero *para* el hombre, se revela en Israel y en el lugar de su culto, Sión. El templo y el arca son el "taburete para sus pies" especial (Sal 99,5; el "taburete" general es la tierra: Is 66,1). Esta es la razón de la frase recurrente "de Sión": es del corazón de Sión de donde sale la instrucción, de donde resplandece la gloria, de donde procede el poder y brota la bendición. Es cierto que también aquí Sión hereda algunos de los privilegios de Jebús: como sede del "Dios altísimo", es el "monte de los dioses" (como el "monte del norte", Is 14,13s; Sal 48,3), el punto medio del mundo, del que

brotan torrentes santos (Sal 65,10), que no puede ser conquistado (Sal 87,5; 125,1s) aunque sea objeto de batalla (Sal 46,7), etc.[106] Pero esta "fortaleza segura" fue de hecho derribada y reducida a cenizas; y por eso esta teología primitiva de la "gloriosa ciudad de Dios", sobre la que aún se ciernen sombras míticas, es sustituida por una teología tardía, escatológica, que implora que Sión sea restablecida, para que sea de una vez por todas la luz del mundo y el sacramento de la presencia de Dios entre los pueblos (Trito-Isaías; Sal 102,17-18.23). Incluso cuando Israel expresa el deseo de que la gloria de Dios se eleve sobre todo el mundo (Sal 57,6.12; 72,18), siempre queda claro que este deseo surge de en medio de Israel: "Te alabaré, Señor, entre los pueblos; te cantaré alabanzas entre las naciones" (Sal 57,10; 68,33-36). Dios mismo resplandece sobre el mundo desde Sión (Sal 50,1-2), y también aquí Sión ha asumido un atributo del anterior monte de Dios, Seir (Horeb; Dt 33,2) -aunque esto naturalmente no impide que Dios se dirija en juicio desde el cielo y la tierra contra Sión, cuando el culto de Israel se vuelve decadente y ofensivo (Sal 50); de hecho, Dios puede condenar los sacrificios que se le ofrecen por comparación con los sacrificios más puros de los gentiles (Mal 1,11).

Cuando, más adelante, hablemos del exilio, tendremos que decir algo más sobre el alcance de Israel hacia la totalidad de la historia. Nuestro objetivo aquí ha sido comprender cómo Israel pudo entrar en una herencia mítica sin ser en lo más mínimo infiel a sí mismo,[107] y cómo la tendencia universalista pudo ser asumida en la exclusividad de la relación de alianza para tomar una forma totalmente nueva como resultado de ello. Sólo Israel conoce los planes de salvación de Dios (Sal 147,20), gracias a la elección especial que ha hecho por amor (Dt 7,7-8): No se ha oído hablar de la Sabiduría en Canaán, ni se ha visto en Temán... Nuestro Dios la dio a Jacob, su siervo, y a Israel, a quien amaba. Después apareció en la tierra y vivió entre los hombres" (Bar 3,22.37). Esta sabiduría que Israel -y sólo Israel- recibe, no es otra que Él mismo.

d. Integración de la glorificación

La gloria de Dios, integrada en la gracia de la alianza, existe para Israel: "Su esplendor está sobre Israel" (Sal 68,35). Pero Israel mismo está integrado en su propia respuesta, es decir, el agradecimiento como glorificación: "Mi boca está llena de tu alabanza, de tus esplendores todo el día" (71,8). La autocomprensión de Israel, tan

difícil de alcanzar, descansa en la alabanza, que es la afirmación, la profesión de los hechos históricos que tienen su fuente en Dios.[108] La palabra "te bendeciré" resuena en todos los cantos de alabanza: "Te bendeciré toda mi vida" (63,5), "Te bendeciré todos mis días" (145,2), "Bendeciré a Yahvé toda mi vida, cantaré alabanzas a mi Dios mientras tenga vida" (146,2), "Yo he elegido" (119,30). Es necesario ver claramente cómo todas las facetas de la existencia de Israel se encuentran en este punto, se superponen y se hacen idénticas. Del mismo modo que la plenitud del Dios al que hay que alabar puede separarse en sus componentes individuales -'grandeza inconmensurable, gloria de la promesa hecha, acontecimientos maravillosos, bondad, fiabilidad probada, favor, misericordia, paciencia y bondad, poder y soberanía, cercanía, verdad, santidad. . .'- sólo para reunirse en la única afirmación 'reino para siempre' (Sal 145), por lo que la plenitud de las disposiciones humanas se integra en la voluntad de dar glorificación. Esto se llama 'devolver a Yahvé su *kabod*' (Jos 7,19; 1 Sam 6,5).

Cuando Israel considera que toda sabiduría se basa en el temor de Dios (Prov 1,7; Eclo 1,14), esto significa la afirmación de Dios como Dios. El temor de Dios es la obediencia, el reconocimiento constante de su grandeza mediante el cumplimiento de su voluntad "[109]. De este modo, es lo contrario de toda mística de absorción en la divinidad, porque el acto por el que el hombre se trasciende a sí mismo para entrar en el ámbito de alianza que Dios ha abierto presupone y muestra siempre la diferencia entre el Dios eterno y el hombre que pasa. El hombre "eleva su alma" (Sal 25,1-2; 86,4; 143,8) anhelando a Dios (119,20.40), sediento de Él (63,2; 143,6), perdiendo el suelo bajo los pies al colgarse de sus palabras (Sal 119), apretando el alma contra Dios (63,9; 119,31), apoyándose en el pecho de Dios en silencio, destetado, con el espíritu de la infancia (131), mirando fijamente a Dios como el siervo mira la mano de su señor (123.2), admitiendo constantemente su necesidad de la gracia (51,7; 130,3; 143,2), satisfaciéndose con la imperecederidad del amor de Dios (103,15s.) en lugar de detenerse al darse cuenta de su propia perecederidad (37,2; 39; 90,5), y estando dispuesto a interpretar el desconcertante proceso por el que las criaturas nacen y mueren como la inspiración y espiración del aliento de Dios (104,29-30). Si sólo permaneciera la palabra de Dios (33,11; 119,89; Is 40,7-8)! [110]

El hombre que vive de la Palabra y para la Palabra se lo recordará a sí mismo en cada momento; así discurre el precepto (Dt 6,6-9), pero

también corresponde al anhelo de su corazón: vive de la *meditación* de los hechos poderosos de Dios (Sal 77; 105; 114; 135; 136), en un acto continuo de 'recordar, repetir, reflexionar' (143.5) a partir del cual podemos "ponerlo en consideración" también de los demás (145,4-5), porque Dios mismo ha fundado el ser de Israel en la "tradición" (78,5-7). Como para Platón la filosofía consiste en la lucha contra el olvido y en el recuerdo de lo que se ha visto en presencia de Dios, así la existencia de Israel consiste en superar el olvido de la gracia que se ha experimentado en la historia (Dt 32,7; Sal 78,11); la palabra de Dios debe 'murmurar' continuamente como un manantial de agua en el corazón y en la boca del hombre piadoso (Sal 1,2; 19,15; 63,7; 77,13; 143,5).

El hombre se muestra transparente ante Dios en el momento en que dice "sí" y acepta la instrucción incondicionalmente; el objeto de su deseo y su súplica es ser liberado por Dios de toda perturbación del corazón (incluso de aquella de la que no es consciente), para presentarse ante Él con absoluta claridad como un espejo (17,3; 26,2-3; 139,23); de hecho, llega a exigir el doloroso (66,10) examen minucioso de su corazón, para poder entonces "caminar en tu verdad". La protesta aparentemente ofensiva de la propia pureza denota la voluntad de ser transparente ante Dios. La petición de "purificación" e "inmaculada" (119,80) se une a la petición de humildad y obediencia (19,12-14), a la extraña alienación, expropiación y pobreza (73,25; 119,19a, 54b) que son el presupuesto para la total transparencia mutua entre Dios y el hombre a la que se aspira, la transparencia que se describe en la segunda parte del Salmo 19. Aquí se da cuenta de que la transparencia es la voluntad de Dios. Aquí se realiza esa intimidad y familiaridad en el misterio entre Dios y el hombre que es la vida de la alianza: habitar junto a Dios, escondido en el misterio de su tienda (27,4-5), refugiarse en su rostro (31,21), y también ser acogido en el corazón mismo de la palabra (119,11, 88, 131) que en sí mismo es gozo y deleite (119.14, 16, 24, 47, etc.) y por ello lleva en sí misma su recompensa (119.33, 47, 112, 162); se abre bien la boca y se aspira con avidez (119.131), se promete conservarla fielmente (145), no olvidarla (119.16, 61, 93, 141, 153, 176), acompañar a Dios hasta el final del camino (119.81-82, 123) y ser indiviso en sí mismo (119.113).

Porque sólo así es posible alcanzar la reciprocidad que exige la palabra de Dios. 'Si hubiera habido maldad en mi corazón, Yahvé no me habría escuchado' (66,18s). 'Busco a Yahvé, él me responde' (34,5),

'miradle y resplandeced' (34-6). Se trata de un diálogo de bendición mutua: el hombre le devuelve la bendición de Dios (65.5; 113.2; 115.12s, 18; 134).[111] Los dos salmos acrósticos 111 y 112, que sin duda están colocados intencionadamente uno al lado del otro, reflejan el uno sobre el otro la disposición arquetípica de Dios y la disposición del hombre que la copia y así iluminan de la mejor manera hasta qué punto Israel quería ser pura respuesta y pura luz reflejando de nuevo luz, y esto incluso (y precisamente) cuando le devuelve la propia palabra de Dios en la oración como un reproche: ¡el hecho de la promesa, que la palabra contenía, todavía no se ha puesto en práctica (Sal 60.¡9-19; 89)! Donde el hombre se esfuerza por no olvidar, en Dios no hay lugar para el olvido. Es imposible que su amor o su palabra se agoten (77,9-10). Gracias a la alianza, Israel está plenamente convencido de que la gracia de Dios es superior a su ira; ésta dura sólo un momento, pero la gracia dura para siempre (30,6; Is 54,7-8).[112] De lo contrario, la alianza sería imposible, ya que está construida por Dios sobre el fundamento de la gracia, y por el hombre sobre el fundamento de la esperanza, la confianza y el amor.

Al *devolver la palabra* a Dios en el acto incondicional de alabanza, Israel es perfecto, es decir, se encuentra en el estado en que Dios exige que se encuentre para hacer de la palabra de respuesta una palabra de Dios mismo. La respuesta de Israel a Dios no es sólo una palabra inspirada de la Sagrada Escritura: es una palabra de revelación. La revelación de Dios no sólo contiene la declaración sobre sí mismo, sino también el diálogo divinamente construido entre los socios de la alianza. Este diálogo es perfecto allí donde el hombre acepta que sea determinado por el lugar de la fidelidad a la alianza, del temor de Dios, de la obediencia a Dios. Puesto que este diálogo está totalmente modelado por la gracia de Dios, es formalmente una revelación trinitaria, incluso antes de que la Trinidad se revele materialmente en la nueva alianza. Naturalmente, Israel pretende que esta devolución de la palabra a Dios no excluya, sino que incluya la obediencia de su propia existencia, como lo atestigua, por ejemplo, continuamente el Sal 119: la instrucción de Dios ha de ser el "camino" que se "mantiene" y se "guarda", la palabra ha de ser la "lámpara para los pasos y la luz para el sendero", etc. Las protestas de fe, de confianza, de esperanza, que brotan de los "labios exultantes" (63,6; 71,23), no son en absoluto meras palabras. Y, sin embargo, todo alcanza su medida de saciedad en el acto de la *confessio*, en su doble sentido agustiniano: profesión de la gracia de Dios e, incluida en ésta, profesión del propio pecado, de la

impotencia, de la necesidad de la gracia. Dios ha cumplido perfectamente su palabra (Sal 105), e Israel la ha quebrantado continuamente (Sal 106): pero en la confesión del pecado, la palabra quebrantada vuelve a ser entera, porque se transforma en alabanza de la gracia. La verdadera "originalidad" de Israel reside en el hecho de que es capaz de transformar todo en alabanza, de invitar a todos a unirse a su canto de glorificación, e incluso de atraerlos a él, quieran o no participar. Ha empleado sus mejores fuerzas en este empeño: así, la "encarnación de la palabra" como escritura sagrada es el verdadero fruto de Israel. La sangre de Israel se pega a las páginas de la Biblia. La exactitud (*justesse*) de su alabanza no puede ser superada formalmente por el Nuevo Testamento, y por eso los Doce de la antigua alianza están ante el trono de Dios con el mismo derecho que los Doce de la nueva alianza que están a su lado (Ap 4,4). El apostolado de Israel reside en *la confessio*; el individuo ha conocido de manera elemental que debe dar gracias por la gracia de Dios como testigo ante la "comunidad", en público: "Haré conocer tu nombre a mis hermanos, te alabaré en la gran asamblea" (Sal 22.23; 26.12; 35.18; 40.10; 51.17; 52.11; 66.16, etc.).113 Se trata de "hacer pública" la alabanza a Dios, de su publicación (64.10; 71.14s; 75.2; 92.3, 6). Cualquiera que sea el *lugar espiritual* de donde proceda la confesión -ya sea de una fiesta en la que se celebra la victoria de un rey o un matrimonio, de una gran celebración litúrgica en el templo o "desde las profundidades" (Sal 69; Jon 2,3-11; Sal 130; Lamentaciones), o como "el don de la alabanza en la noche" (Job 35,10)-, y cualquiera que sea el *lugar espiritual* de donde proceda la alabanza, se trata de "hacer pública" la alabanza de Dios (64,10; 71,14s; 75,2; 92,3,6).10)-y no importa cuál sea el objeto de la confesión-ya sea la gloria absoluta y cósmica de Yahvé como un hecho eterno (Sal 93; 96-100) o como un acontecimiento presente en cada momento (Sal 47)114 , o la alabanza agradecida por victorias únicas de Dios (el canto en el Mar de las Cañas, el canto de Débora), o un rey o una comunidad o un individuo da gracias-siempre, el mundo en su conjunto queda desnudo en principio ante Dios (Sal 104), también la tierra y precisamente los pueblos gentiles son convocados a la alabanza o incluidos en la alabanza como algo dado por supuesto (66.1, 4, 8; 67.4-6; 96.1, 3). Aquí, al devolver la palabra, Israel comprende mejor su misión universal de devolver a Dios, en nombre del mundo, la palabra de Dios que sale al mundo entero. No en vano tantos salmos e himnos hablan de las teofanías de Yahvé115 : en una forma lingüística prevista

para el culto, pero continuamente variada por los poetas, se habla aquí del testimonio de la manifestación de Dios en el cosmos, manifestación que no se limita a la esfera inmaterial, sino que se apodera soberanamente de la corporeidad perceptible por los sentidos. Este lenguaje pictórico se emplea de forma libre, casi lúdica: la libertad que posee Israel gracias a su conocimiento de la disposición y las preocupaciones de Dios le da derecho a utilizar incluso metáforas como éstas.

G. von Rad juzga correctamente, por lo tanto, cuando discute la *estética del Antiguo Testamento* al hablar de la alabanza de Israel. La peculiaridad artística de los poemas de Israel está indudablemente en estrecha relación con su fe, de la que en último análisis recibió su impronta, aunque ya casi no es posible determinar científicamente la relación, pues es la fe la que crea por sí misma la forma y el estilo. El encuentro más intenso de Israel con la belleza se produjo en la esfera religiosa, en la contemplación de la revelación y la acción de Yahvé, y debido a esta concentración de la experiencia de la belleza en la *credenda*, Israel ocupa un lugar especial en la historia de la estética'. Cuando Israel contempla el mundo creado (Sal 104), considera la obra creadora de Dios 'con toda evidencia de una emoción gozosa', con un sublime '*delectari*'. En esta creación, todo es espléndido, espléndido incluso sin propósito". Estas composiciones poéticas rebosan de una embriaguez de belleza que había alcanzado los límites últimos. Pero no son las cosas reales descritas en los poemas las que sumen al poeta en tal éxtasis, sino el hecho de que al mismo tiempo se hace visible su relación con Dios. Por eso, también para el hombre cantar alabanzas es "bello" ("agradable", "hermoso", Sal 92,2; 147,1), significa para él satisfacción estética cuando puede ofrecer a Dios en alabanza el esplendor que Dios concedió al mundo y al hombre. Esto significa que, para Israel, lo bello nunca puede separarse de la alianza, sino que sigue siendo "algo cada vez más otorgado por Dios al mundo" y, por tanto, "un dato de la fe", y el disfrute de esta belleza de Dios está realmente presente ya en los himnos y, con toda seguridad, en las expresiones de los profetas como algo anticipado, es decir, orientado hacia un cumplimiento escatológico: es percepción en la fe y fe percibida. Es una contemplación del mundo y de la historia con el ojo de Dios. Por último, lo bello en Israel sigue estando condicionado por el modo en que Dios se otorga a sí mismo; es característico que Israel acompañara la condescendencia de Yahvé, "que llegaba incluso a una *kénosis* divina, con afirmaciones sobre la belleza":116 si Sión es

"perfectamente bella" (Sal 50,2)[117] y "la alegría de todo el mundo" (Sal 48.3), y si el rey es calificado como "el más bello de los hijos de los hombres" (45,3), entonces Israel no podría aprobar "poner" tales afirmaciones "en contraste absoluto con el otro, el Siervo de Dios que no tiene forma de belleza (Is. 53,2), pues también en este último hay un esplendor (de lo contrario no sería representado en prosa poética), sólo que está mucho más oculto". Este audaz acompañamiento del movimiento del Dios oculto, en el que Israel todavía era capaz de percibir el esplendor incluso en la más profunda *kenosis* de la acción de Dios, es sin duda la característica más notable en las expresiones del Antiguo Testamento sobre la belleza.'[118]

Israel es feliz cuando canta. Al devolver su gloria a Dios, se realiza como imagen de Dios, y comprende también por qué no le está permitido fabricar para sí ninguna imagen tallada de Dios. En el intercambio de la palabra divina, el arquetipo y la copia deben permanecer descubiertos en presencia del otro. Sólo así se prepara el espacio en el que la Palabra de Dios puede hacerse carne.

II. LA ESCALERA DE LA OBEDIENCIA

A. EL PACTO ROTO

1. PECADO Y MALDICIÓN

Todo lo que se ha dicho hasta aquí tiene -repitámoslo- una validez abstracta, porque se ve aislado de la historia. Sólo *la historia*, que condena al hombre como pecador y confronta a Dios con el hecho de la ruptura de la alianza, nos permite ver la realidad concreta de la gloria de Dios. No vamos a describir todos los detalles de la larga historia de infidelidad de Israel a la alianza; de acuerdo con nuestro tema, todo lo que hay que ilustrar es la forma en que la gloria de Dios responde al pecado. En la perspectiva de la "alianza", el pecado aparece esencial y formalmente como infidelidad, cualquiera que sea el contenido preciso de la transgresión.

Esto significa, en primer lugar, que para Israel el concepto central del mal -cualquiera que sea su relleno y suplemento periféricos- se deriva de su experiencia fundamental de Dios y de su concepto de Dios. En efecto, la singularidad del concepto israelí del mal no es otra cosa que el reflejo negativo de su concepto de Dios y, por tanto, la contraevidencia de la singularidad de este concepto de Dios. Aunque la realidad del mal entra en acción en el campo de la conducta ética interpersonal, sus raíces más profundas no están ahí, sino que se encuentran en el campo de la conducta hacia el Dios de la alianza: es el fracaso central de Israel a la hora de dar la única respuesta aceptable a la alianza que se le ofrecía, es decir, la infidelidad de Israel. Es cierto, como hemos visto, que existen analogías entre un *berith* entre hombres, con las sanciones apropiadas, y el *berith* con Yahvé, que igualmente tiene sus severas sanciones; pero Israel es consciente, y lo es cada vez más, de que su relación con Dios es aislada y excepcional, y de que la pretensión que esta relación hace a Israel es de una calidad incomparable. Por otra parte, no hay posibilidad de ver el mal enraizado en ninguna parte de la esfera divina: ni en el propio Yahvé, puesto que es todopoderoso, ni en ningún poder divino que le sea hostil, ya que tales poderes no existen, ni, por último, en una esfera demoníaca, ya que el Israel clásico no conoce ningún demonio, y el concepto de un ángel acusador (Satán) desempeña un papel sin importancia. Israel está solo con su Dios y tiene suficiencia de todas las cosas en su Dios; el mal surge

precisamente en el punto en que este Dios le parece insuficiente a Israel, que por ello se aparta de él para buscar otros dioses. El mal *es* este mismo acto de alejamiento.

Esta concepción del mal es tan única como la propia alianza divina. Es una comprensión plenamente teológica que trasciende toda comprensión "metafísica" del mal, ya sea mítica o (en épocas posteriores) filosófica. Cuando la teología bíblica retoma posteriormente el concepto griego del μὴ ὄν στέρησις para acercarse conceptualmente a la esencia del mal, no se trata de un error en el plano de la verdad metafísica, pero no alcanza la esencia distintiva de la culpa teológica, que consiste en el rechazo incomprensible de una respuesta de amor a la oferta incomprensible del amor eterno.

Las pocas perspectivas decisivas que se abren en el Antiguo Testamento con el tema de la culpa están regidas muy conscientemente por los conceptos de infidelidad a la alianza.

Así, la historia del becerro de oro es colocada despiadadamente por el Yah-mista en medio del acontecimiento de la alianza: el Dios demasiado cercano, con sus terribles exigencias, es sustituido por la imagen y semejanza del poder y la fertilidad mundanos, a los que se "sacrifica" con gusto, y ante los que se puede tranquilamente "comer y beber" y luego "jugar" (Ex 32,6). Dios es quien se ve inmediatamente afectado por ello: llama la atención de Moisés sobre lo que está sucediendo, estalla su cólera y desea destruir al pueblo (32,10). Moisés, el mediador, debe estar a ambos lados: debe dejarse encender por la llama de la cólera de Dios contra el pueblo y encarnar la reacción de Dios en el gesto de romper las tablas (32,19); pero en el mismo encendido de cólera, como el que encarna la cólera, debe "volverse hacia Dios" (v. 31), confesar el pecado y ofrecerse para una autoinmolación en la que la ira y el pecado se convertirían en uno: "Pero ahora, si quieres perdonar su pecado, y si no, te ruego que me borres del libro que has escrito" (v. 32).

Aquí, el pecado es un "no" abierto frente al Dios que está en el preciso acto de revelarse para hacer un pacto, un "no" que se construye a sí mismo en la realización del pacto. Así es como Yahvé interpreta al hombre histórico en su conjunto, cuando mira hacia atrás: parte de este punto. Adán, colocado en el estado de gracia original, renuncia inmediatamente a la obediencia, para crearse una relación con Dios a su gusto, "comiendo, bebiendo y jugando", fuera de la gracia y del espacio que Dios le había dado. Así como el "no" a Dios (entre el primer y el segundo acto de la alianza) entra

constitutivamente para Israel en la historia de la alianza, de tal manera que su "pecado original" -en la interpretación de la historia que hace el deuteronomista- será la idolatría, así también el "no" de la primera pareja humana entra constitutivamente, en opinión del yahvista, en la estructura de la naturaleza humana histórica1. Esto se ve en la maldición que se aplica a toda existencia después del paraíso (Gn 3.14-24) y también en la clara declaración yahvista sobre la corrupción del corazón humano (6.5) antes y después del diluvio (Gn 8.21). Pero una vez más, el "no" de la primera pareja humana -en *actu primo* de la relación de gracia que Dios había establecido- golpea el rostro aún no revelado y no alienado del Dios de la gracia; es infidelidad e ingratitud que no se excusa por la posterior falta de comprensión del hombre alienado.

El tercer punto de vista lo abre la historiografía deuteronomista, que a su manera pone toda la historia de Israel bajo el epígrafe del mandamiento principal y evalúa así al pueblo sólo en función de su alejamiento o acercamiento al Dios vivo y único, midiendo cómo y hasta qué punto el factor "existencial" del "becerro de oro" tiene el efecto de algo "constitutivo" a lo largo de la historia. Es cierto que en esta visión de la historia, en consonancia con Ex 32, el pecado original de Israel se lee casi exclusivamente a partir de su conducta cultual, mientras que los profetas indican entonces que el mandamiento principal ha sido transgredido también, y de manera decisiva, señalando la transgresión de los mandamientos de la segunda tabla; y es cierto que esta historiografía simplifica excesivamente y hace demasiado directo el estado histórico de las cosas en cada momento: cuando Israel se aleja de nuevo de Dios, cae bajo la maldición, pero cuando vuelve a Dios, entra en vigor la bendición. Esta forma de ver las cosas puede arrojar luz -sobre la base de la catástrofe que le ocurrió a Jerusalén- sólo sobre algunos aspectos parciales de la historia que realmente ocurrió. Sin embargo, lo esencial es que también aquí toda la historia se interpreta bajo el único epígrafe de fidelidad/infidelidad.

De hecho, la firma del pacto estaba sujeta a la sanción de poderosas y totalmente imprevisibles maldiciones que se fueron añadiendo e intensificando con el paso del tiempo (Lev 26.14-16; Dt 28.15-68). Mientras que tales maldiciones eran habituales en los contratos del antiguo Oriente, aquí (donde Dios mismo es socio) la gravedad y el significado de las maldiciones superan naturalmente de forma inconmensurable los esquemas jurídicos. Las promesas de bendición se

formulan de forma mucho más breve y vívida que las maldiciones, ya que la gracia del pacto es, como tal, la bendición; la ocupación de la tierra prometida pertenece a las cláusulas del pacto. El bien conferido por la alianza, que a uno se le permite morar con Dios, es tan grande que sólo las maldiciones más destructivas pueden indicarlo - negativamente. Y quien es llevado al amor y a la fidelidad de Dios por su elección, no puede volver a ser lo que era antes, si pierde la gracia de Dios por su infidelidad. Arde en el fuego del amor que ha rechazado y ofendido; como Caín, será uno preservado y protegido por Dios mismo para esta existencia en fuga de Dios o (lo que viene a ser lo mismo) para una existencia perseguida por el Dios del que no puede escapar.

La existencia en fuga y en catástrofe, puesto que la gloria de Dios se ha transformado en ira ardiente, es uno de los temas fundamentales de la antigua alianza. Las grandes listas de maldiciones del Levítico y del Deuteronomio son ya en parte la expresión verbal de la experiencia de tales catástrofes; los libros de los profetas están llenos de descripciones de las mismas. También en torno a Israel hay cada vez más descensos a los infiernos y "persecuciones en las tinieblas" (Nahum 1,8): desde el diluvio hasta la destrucción de Sodoma en el fuego de Dios, pasando por la destrucción de Samaría (Oseas, Amós, Is 9.7-10.4), Tiro (Ez 26-28; Is 23), Egipto (Is 19, Jer 46; Ez 29-32), Nínive (Nahum 2-3), y Babilonia (Is 13; 21.1-10; 47.1-15;Jer 50-51), hasta la ruina final de Babilonia y la lamentación final en Ap 17-18. Pero en el punto medio se sitúa el rechazo de Dios por parte del pueblo de Israel. Pero en el punto medio se sitúa el rechazo que es el reverso necesario de la elección privilegiada: el rechazo de Israel y de su monte santo, Sión. La gloria de Dios se ha retirado; Sión es un desierto abandonado, morada de chacales (Is 34,13s; Lam 4,1; 5,18). He aquí que tu casa será abandonada" (Jr 12,7s; Mt 23,38). El Israel de los milenios representa la vertiente de la actividad salvífica de Dios en la que rechaza; ésta es la consecuencia interna inexorable y la lógica de la gracia que había entrado en la historia.[2]

2. EL SHEOL Y LA MOVILIDAD DE DIOS

Pero, ¡qué preguntas insolubles plantean estas afirmaciones, qué contradicciones que no deben ser suavizadas por los hombres de ninguna manera! ¿No hizo Dios su pacto de paz con la creación después del diluvio? ¿De dónde vienen, pues, esas llamas de fuego que

destruyen ciudades y reinos y, sobre todo, la santa ciudad de Dios? Se abre un abismo de hostilidad a Dios en el "no" del hombre: ¿cómo responderá a esto la gloria de Dios? Quien cae fuera de la esfera de la alianza, que es la esfera de la vida divina, cae en las garras de la esfera de la muerte: ¿está allí la gloria de Dios -quizá bajo la forma de su cólera? ¿O está Dios ausente de allí? Pero si existe un lugar donde Dios está ausente, ¿no significa eso que está sujeto a limitación? En este punto, el lenguaje bíblico se vuelve dialéctico.

Las imágenes míticas de una "batalla de la creación" contra los poderes del caos habían expresado, en cualquier caso, la victoria de Dios en la que se deshizo de todos los poderes y reinos hostiles. Leviatán, Behemot, Rahab, Tiamat-Tehón: todos son sometidos.[3] Como hemos visto,[4] rasgos del milagro del Mar Rojo están presentes en muchas descripciones de este acontecimiento de la creación: El poder de Yahvé y su "reprensión" secan el mar (Nahum 1.4; Is 50.2; Sal 18.16; 106.9), el fuego de su ira arde hasta las profundidades del Seol (Dt 32.22). Así, también el Seol yace desnudo ante Dios (Job 26,6; Prov 15,11; Sal 139,8.12), y su oscuridad es luz ante Dios. La gloria de Yahvé sobrepasa todas las glorias del abismo:

Yavé en las alturas es glorioso
por encima de la gloria de las surgencias del mar (Sal 93,4)
Pero, ¿es glorioso incluso en el propio abismo?

El Seol, como reino de los que han muerto en el cuerpo, es ante todo el límite de la vida en la dimensión del tiempo, pero al mismo tiempo también el límite de la relación con Dios, que sólo está disponible para los que viven en el tiempo: "En la muerte no hay recuerdo de ti; en el Seol, ¿quién podrá alabarte?" (Sal 6,6).[5] Se trata de una afirmación central que no se ve sacudida por signos de interrogación en los márgenes. Pero el Seol deja que su reino proyecte sombras sobre la vida: el enfermo, el enemigo y perseguido, el prisionero, el hombre en toda clase de pobreza, miseria, vergüenza y opresión está siempre "al borde del abismo", "a las puertas de la muerte", y "las grandes aguas" amenazan con tragarlo: aquí Babilonia e Israel tienen la misma comprensión[6]. Cuando los que están en tal angustia claman al Señor "desde las profundidades", él todavía puede salvarlos; en su lamento sólo dicen que están "cerca del Seol", y sólo cuando miran hacia atrás y dan gracias declaran que realmente han sido salvados del Seol (Sal 30. 4; 86.13; Sir 51.1; Sal 51.2).4; 86.13; Sir 51.2, 5).[7] También los pecadores y los malvados están a la sombra del Seol: caminan en las

tinieblas (Prov 4.19) y su senda va hacia el reino de los muertos,[8] pero no suplican a Dios que los salve. Ellos mismos -como "necios"- se esfuerzan por abandonar el reino de la vida y de permanecer en la mirada y el recuerdo de Dios (*cf.* Sal 88,6), se escabullen, caen en el vacío, son como un sueño (Sal 73,18s). De manera oculta, participan ya de la impotencia y de la inesencialidad de la existencia en el reino de los muertos.

Los cantos que celebran la caída en los infiernos de las grandes potencias y emperadores del Titanic hablan de su llegada al reino del Seol. Están acabados para siempre (Is 14; Ez 32). No ocurre lo mismo con las maldiciones y los juicios punitivos de Dios sobre Israel: el pueblo infiel que ahora es rechazado nunca se hunde en las profundidades frías y arcillosas del Seol sin luz, sino que existe en el fuego de la maldición; en efecto, puede aplicarse a sí mismo una y otra vez la afirmación de que "Yahvé mata y da vida, baja al Seol y vuelve a subir" (1 Sam 2,6; Dt 32,39; Tob 13,2; Sb 16,13), pero todo lo que esto expresa es el poder absoluto de Dios sobre la vida y la muerte. Dios podría salvar al pecador Israel; tiene el poder para hacerlo. Pero, ¿quiere hacerlo? El pecado -interpretado como infidelidad consciente- debe llegar necesariamente, en su intensificación, al punto en que se alcanza el límite de lo soportable, donde la alianza, que se hizo con vistas a la fidelidad mutua, debe considerarse rota y, por tanto, disuelta. Es cierto que la relación mutua se basaba en una elección unilateral previa hecha por Dios en gracia y amor: pero ¿se puede oponer este acto previo a la relación mutua de la alianza? ¿Puede la alianza, que debe disolverse, seguir existiendo a pesar de todo por la gracia? ¿Y cómo es posible que una alianza siga existiendo más allá de los límites del reino de la vida, en el reino de la muerte? Si los impíos "pactan con el mundo inferior" (Is 28,15; Sb 1,16), ¿querrá Dios entrar en algo así? ¿No se borraría toda su gloria si entablara una relación con lo que se opone a Él?

Se trata de un nudo de cuestiones que se enredan mutuamente. En cuanto se vislumbra un elemento de lo que es definitivo y exclusivo, surge en alguna parte la sospecha de que ese elemento, a su vez, puede ser superado por otra cosa.

Para Israel está claro que Dios no necesita luchar contra el reino de la muerte, como tampoco necesita esforzarse en el caos de la creación para ponerlo en orden mediante su lucha. Y sin embargo: ¿puede bastar que Yahvé esté entronizado 'gloriosamente en las alturas', indiscutiblemente superior a todas las regiones de la muerte y de la

reprobación? ¿No debe Dios someter también el caos desde dentro y desde abajo, en una especie de analogía con la concepción sumeria y babilónica del descenso de Innana o Ishtar a los infiernos9 -pero ahora despojada de mitología? ¿No se debe Dios a sí mismo "glorificar" su gloria incluso allí (Ez 39.21) y "santificar" su santidad incluso allí (Ez 28.22, 25) donde toda gloria se ha extinguido puesto que todo es impiedad vacía? Allí donde el hombre ha fracasado totalmente, la historia de la alianza de Dios se convierte en una historia de Dios consigo mismo. No había absolutamente ninguna manera de prever la forma en que esta historia finalmente resultó. Dios quiere construirse una escalera en los hombres que ha elegido, una escalera que le conduzca a la oscuridad sin Dios. Una escalera construida de obediencia.

Desde el principio, el Dios de la Antigua Alianza posee una notable movilidad, basada no en imperfectos conceptos antropomórficos de él, sino en su inconcebible libertad interior, en virtud de la cual puede hacer todo lo que quiera. Hemos visto hasta qué punto fue desde el principio un Dios que "va con" los hombres: es precisamente su "gloria" la que vaga con su pueblo por el desierto; Dios dirige la guerra en el desierto para los que le pertenecen: es más, él mismo es este camino. Al principio, en el paraíso, era un Dios que iba y venía (Gn 3,8), y más tarde fue un Dios descendente (Gn 11,5.7) que iba en dirección opuesta al hombre que se esforzaba por subir al cielo. Se muestra ascendente y descendente en sus ángeles a Jacob, y le promete una vez más que irá con él (Gn 28). A esta movilidad exterior corresponde una movilidad interior que se manifiesta ya en el hecho de que se compromete libre y personalmente en momentos concretos de la historia. Toma decisiones, pero también puede "arrepentirse" (Gn 6,6; 1 Sam 15,11.35; Am 7,3.6); proclama, pero se le puede convencer de que cambie de opinión (Jue 2,18; Jl 2,14; Jon 3,9). Vemos su corazón atormentado (Gn 5,6), participamos en el consejo que se da a sí mismo (Gn 18,17-19); está cansado de salvar a su pueblo y, sin embargo, al final no puede soportar más su situación (Jue 10,16). En efecto, no sólo "los conduce al reino de los muertos", sino que los acompaña hasta allí, pues dice a Jacob, cuando se le aparece de noche: "No temas bajar a Egipto" (donde las cosas irán tan mal para el pueblo durante cientos de años), "porque allí haré de ti una gran nación. Yo descenderé contigo a Egipto, y también te haré subir" (Gn 46,3-4). Una promesa similar se hace incluso a los que sufren en los Salmos (Sal 91,15; *cf.* Is 43-2). Dios realiza "cosas tan extrañas" en su

libertad (Is 28,21) que él mismo se asombra de ello (Jr 31,20), aunque se debe a sí mismo -como Dios- precisamente estas cosas incomprensibles (Os 11,8-9). Tal vez sean sólo las consecuencias de su *mishpat*, porque no puede hacer otra cosa que defender la causa de los pobres y de los que no tienen derechos, o porque su cansancio ante el pecado del mundo le lleva a una solidaridad cada vez más profunda con los cansados. Tal vez porque es tratado tan vergonzosamente en su alianza que ama desde el principio estar con los debilitados y tratados vergonzosamente: con los hombres que no pueden tener hijos y con las mujeres estériles (Gn 18,10s; Jue 13,2s; 1 Sam 1; Lc 1,7), con el exiliado hijo de una ramera, Jefté (Jue 11.1), con el más "pobre" y "pequeño", Gedeón (Jue 6,15), con el hombre que no sabe hablar, Moisés (Ex 4,10), con el muchacho de la familia más pequeña de Benjamín (1 Sam 9,21), objeto de escarnio (10,27), Saúl, y con el menos importante de los hijos de Jesé, David (1 Sam 16,11).

Esta solidaridad con los humildes plantea a veces enigmas insolubles. Es Dios mismo quien "humilla" a Israel para ponerlo a prueba (Dt 8,2.6), y así humillará también a Job hasta el extremo y hará de él la "burla" de todos y el blanco de sus desprecios (Job 30). Así un hombre puede convertirse en un rompecabezas para muchos, por amor de Dios (Sal 71,7); la solidaridad puede ser reservada: 'por tu causa sufro escarnio, y los insultos cubren mi rostro... las injurias de los que te insultan caen sobre mí' (Sal 69,8.10). El nudo de la historia de la alianza está atado aquí: sólo se desatará en la nueva alianza.

B. LA OBEDIENCIA DE LOS PROFETAS

1. ABRAHAM, MOISÉS, SAÚL

La imagen de los grandes fundadores, Abraham y Moisés, debe aceptarse en la forma en que la autocomprensión de Israel acabó formándola para sí mismo y para el mundo. Lo esencial de esta imagen no es que dieran órdenes, sino que obedecieran. Mientras que los grandes reyes de Egipto y Mesopotamia estaban atrapados en un diálogo carismático con sus dioses, de modo que la palabra divina de mando resonaba a través de las instituciones terrenales sacrales y sus reglamentos y era percibida como tal, la gloria del Dios vivo del Sinaí y (a su luz) incluso del Dios de los padres rompe este continuo mágico y lo sustituye por la diferencia infinita entre Dios y la criatura, el

Señor y el siervo. Conocer a Dios significa temer a Dios, y esto significa obedecer.[1] Puesto que todo depende de este primer principio, hay que ponerlo a prueba, para ver si se mantiene cuando las cosas se ponen serias. Así, Adán es puesto a prueba con la manzana, Noé es puesto a prueba con la orden de construir el arca, y el antepasado del pueblo, *Abraham*, es puesto a prueba con la mayor severidad, para ver si puede sacrificar no sólo a su "hijo, el único, el amado" (Gn 22,2), sino también la promesa que en él se ha puesto al alcance de la mano, al Dios que dispone sobre todas las cosas con libertad invisible. Puesto que se ha expulsado de este hecho hasta el último rastro de magia (pues Abrahán no tiene designios sobre Dios y no quiere salirse con la suya en nada) para dar paso a la pura obediencia ciega, se plantea aquí el comienzo transparente de la historia de la revelación. El hombre sirve a Dios haciendo de su voluntad el recipiente servidor de la voluntad absoluta.

Para que el "pueblo rebelde" se someta más tarde a esta voluntad, es necesario un líder como *Moisés*, que al principio parece ser un puro exponente de esta rebeldía ante Dios cuando le plantea sus exigencias y que finalmente debe ser derrotado en la dura disputa por el Dios al que ha enfurecido (Ex 3-4). Mientras que la obediencia de Abrahán es una función puramente abstracta de la alianza de gracia, que no se ve afectada por la condición pecaminosa de la humanidad, la alianza que Dios establecerá a través de Moisés está profundamente marcada por el estado concreto de pecado. El mismo acontecimiento en el que Moisés es llamado implica el aplastamiento de una revuelta, y el resultado del argumento es el dualismo (que no estaba previsto al principio) de Moisés y Aarón como "oyente" y "orador" (Ex 4,16; 7,1), "profeta" y "sacerdote". Moisés será un siervo incomparablemente fiel sobre la casa de Dios (Núm 12,7), a quien nunca se le ocurre jugar a ser Dios en la tierra, y que recibirá un castigo, impuesto por su Señor por un error de mal genio, que parece una ingratitud divina: no se le permite entrar en la tierra de gracia. Si Moisés es solidario con el pueblo en lo malo, también lo es en lo bueno: la transformación de su imagen en el Deuteronomio -de castigado a vicario- es coherente.

La tragedia del primer rey, *Saúl*, debe interpretarse (por difícil que resulte) a partir de la redacción final de la narración, que tantas veces ha sido repintada.[2] La *ruaj* (inspiración) que había poseído Moisés y que también se había distribuido entre los ancianos del pueblo (Núm 11.24-30), había caído repetidamente sobre individuos durante el periodo de los jueces y les había inspirado actos que liberaron a la

nación. Pero las tribus poco unidas ya no podían resistir a los pueblos circundantes, hábiles en la guerra e internamente unidos: ya no era posible evitar el establecimiento de un liderazgo central e institucional. La figura dominante del período transitorio, Samuel, tuvo que proclamar el fin del debilitado y corrupto sacerdocio que tenía a su cargo el arca; éste fue destruido en la siguiente guerra con los filisteos, en la que el arca fue tomada como botín, mientras Samuel, acreditado por el cumplimiento de su profecía, se alzaba como el que en Israel llevaba el Espíritu ('profeta', 1 Sam 3.20), con el importante apoyo de un grupo de hombres inspirados (*nebiim*) sobre cuya 'asamblea' (ἐκκλησία) presidía (19.18s). Como portador del Espíritu y gozando de un alto prestigio espiritual, ejerce efectivamente la función de "juez" en el seno de Israel, pero no ocupa el lugar de los jueces guerreros de antaño en la guerra sagrada de resistencia *ad extra*: en lugar de combatir, ofrece intercesiones y sacrificios, a los que Dios responde (según la narración) con una teofanía milagrosa que repele al enemigo (1 Sam 7,9s; *cf.* 12,18). Intenta institucionalizar la función profética de los jueces dentro de Israel (continuando así las tendencias de los "jueces menores") al nombrar a sus hijos jueces junto a él. Los representantes del pueblo, molestos por estas medias tintas, exigen la institución completa, que debe abarcar también la dimensión de la política exterior: la realeza. El juez-profeta se opone, pero Dios le manda aceptar y hacer lo que el pueblo quiere, aunque naturalmente de tal manera que el rey que va a ser instituido por primera vez debe seguir siendo uno que obedezca, a pesar de la institucionalización. Las opiniones suenan estridentes al interrumpirse unas a otras en el texto: ¿no es la realeza el abandono del señorío de Dios (8.7)? Las voces de la época posterior lanzan una advertencia en medio de todo esto, una advertencia que procede de su terrible experiencia con una realeza que se ha vuelto absolutista (8.11-18). Pero Dios concede -de hecho, él mismo envía- al nuevo *nagid* (jefe, príncipe) que ha de liberar y gobernar a "mi pueblo" (9.16-17). Samuel unge a Saúl, que le es enviado (cap. 10), que también es elegido por sorteo en la asamblea del pueblo y aclamado como rey tras la gran victoria sobre los amonitas que obtiene como guerrero poseído por el Espíritu (cap. 11); después de esto, Samuel se retira, tras haber llamado la atención una vez más sobre las condiciones del nuevo estatuto: Vuestro Dios es vuestro rey. Y he aquí ahora el rey que habéis elegido, por el que habéis preguntado; he aquí que el Señor ha puesto un rey sobre vosotros. Si teméis al Señor y le servís y escucháis su voz. . . si tanto

vosotros como el rey que reina sobre vosotros seguís al Señor, vuestro Dios, entonces todo irá bien. . .' (12.12-14).

Samuel ha introducido al ungido Saúl en la posesión del Espíritu. En su camino a casa, se encontrará con la banda de profetas: "Entonces el Espíritu del Señor vendrá poderosamente sobre ti, y profetizarás con ellos y te convertirás en otro hombre. Cuando te encuentres con estos signos, haz lo que tu mano encuentre que hacer, porque Dios está contigo' (10.6-7). Cuando se une al gremio de los profetas, por tanto, el nuevo gobernante político es equipado con el Espíritu y entra así en su mayoría de edad. Su acto de madurez y su gran hora se relatan en 11.1-11. Pero, ¿es posible que el Espíritu de Dios, que cae libremente sobre un hombre en ocasiones individuales y es otorgado carismáticamente, permanezca garantizado a una institución continua? Samuel cree que no. Al vincular la concesión del Espíritu al rey con el encuentro con la comunidad de los profetas, vincula la institución de la realeza a algo parecido a una institución de la profecía como correctivo; y desde David hasta el último rey de Judá, este dualismo doloroso y sin embargo fructífero dominará la historia: la estrecha confrontación entre el rey, que obedece a las necesidades políticas, y el profeta, que relaciona toda la esfera política con la palabra directa de Dios y apunta a la obediencia directa.[3]

De este modo, el texto deja que ambos estén uno al lado del otro con una dureza casi insoportable: el permiso, que ya se ha mencionado, de "hacer lo que la ocasión requiera", *y* la estricta instrucción de esperar en Gilgal siete días a Samuel, con quien se han de ofrecer los sacrificios: entonces "te mostraré lo que has de hacer" (10.8). La urgente necesidad política -el ejército se está dispersando, el enemigo se acerca, hay que actuar sin demora- lleva a Saúl a ofrecer él mismo el sacrificio el séptimo día; entonces llega Samuel, reprende al rey por lo que ha hecho y declara que ha sido rechazado por Dios, que ya ha elegido a otro que es mejor (13.7b-15). En el doblete del cap. 15, la desobediencia de Saúl se manifiesta algo más claramente: Samuel ha ordenado la destrucción 'sin piedad' para la guerra santa contra los amalecitas, pero Saúl perdona al rey cautivo y lo mejor del ganado, para sacrificarlo a Dios cuando vuelva a casa (15.15). Pero "la obediencia es mejor que cualquier sacrificio" (15.22), y ninguna oración penitente de Saúl, ni siquiera la intercesión de Samuel, sirve de ayuda ahora: Dios se ha arrepentido de haber hecho a Saúl rey de Israel (16.1). A partir de este momento, en las historias de David, Saúl es la figura del rechazado: "el Espíritu del Señor se apartó de Saúl, y

un espíritu maligno del Señor lo atormentaba" (16.14).

Sin embargo, Saúl había sido un rey piadoso. No habría ido a la batalla sin ofrecer sacrificios (13.12); el día de la batalla ordena que todo el ejército celebre un gran ayuno (14.24), y cuando su hijo Jonatán rompe este ayuno de improviso, está dispuesto a sacrificar a su hijo en expiación del voto roto (14.39, 44); también limpia la tierra de brujas (28.3), y forma parte de su tragedia que al final vaya a consultar a una bruja, porque Dios ya no le responde de ninguna manera. Samuel contrastó la obediencia con la brujería (15.23): porque en la magia (como en el sacrificio) es el propio hombre quien manda, y sólo en la obediencia deja que Dios mande sobre él4. Y sin embargo, Saúl, como Sansón, fue elegido mucho antes, al principio de su vida: el relato de la infancia que ahora tiene a Samuel como figura central pertenecía claramente al material de la saga sobre Saúl, como demuestra el hecho de que el juego de palabras con *sha'al* (pedir, exigir, elegir) que aparece nueve veces apunta al nombre *Sha'ul*, no a Samuel. Saúl es el que primero es "solicitado" por su madre estéril, que jura hacerlo nazareo, es "pedido" y luego "exigido" por Dios (1 Sam 1,27), y finalmente es "elegido" por el pueblo (12,13), consagrado a Dios para toda su vida (1,11, 28). Ha tenido que ceder incluso la historia de su propia elección a otro, tan infeliz y rechazado es Saúl.

¿No se extralimita Samuel cuando exige del rey maduro, a quien se ha concedido el don del Espíritu, una obediencia aparentemente mezquina, es más, en el caso de la espera de siete días, una obediencia ciega que contradice toda *razón de ser*? Se diga lo que se diga sobre el estado actual del texto, se distingan como se distingan las voces divergentes entre sí y se encajen en categorías históricas, lo cierto es que la nueva institución de la realeza, como "sustitución de la teocracia primitiva inmediata por la teocracia mediada "5 , debía estar inexorablemente vinculada a la obediencia de Abraham y Moisés, y en el estado concreto de Israel esto sólo era posible vinculando la realeza al oficio de *nabi* del que participaba: compartiendo con él la efusión *del ruach* divino, pero compartiendo asimismo precisamente una obediencia totalmente concreta, encarnada. Sólo así el nuevo reino, que emerge de la pan-sacralidad primitiva a la secularidad de la nueva época, puede ser una función libre de compromiso en el pueblo que pertenece a Dios (1 Sam 9,16-17).

2. PROFECÍA TEMPRANA

En el período de los jueces, no había distinción entre la concesión del Espíritu y la acción política, aunque la intensidad con la que los elegidos por Dios experimentaban la posesión del Espíritu y su consagración a Dios podía variar considerablemente. El sólido establecimiento de la función de liderazgo político que surgió con Saúl y que, históricamente, era inevitable, hizo surgir la profecía como contrapeso y correctivo. Sus comienzos se remontan muy atrás en el tiempo y apenas es posible arrojar luz sobre ellos; pero allí donde la profecía entra en la historia y adquiere significado teológico, se encuentra en incansable confrontación con la política; conserva una orientación hacia la política que puede adoptar formas muy diversas (muy claras en Eliseo, luego de nuevo en los grandes profetas literarios y aún en el periodo postexílico), del mismo modo que a su vez la realeza en Israel no puede divorciarse de la profecía.

Aunque la profecía tuvo en sus comienzos fuertes rasgos extáticos (correspondientes a un estadio primitivo de la conciencia en el que el acto de Dios que recae sobre el profeta se expresa en el hombre en su conjunto, en su cuerpo y en su alma, y toma al mismo tiempo forma comunitaria), aparece enseguida otra característica: la de la obediencia. En el caso del muchacho del templo -se llame Saúl o Samuel-, se trata inicialmente de obediencia al Dios que le llama: "Habla, Yahvé, que tu siervo oye" (1 Sam 3,9). Tres veces, el Señor no hace más que llamar: espera el asentimiento del muchacho antes de proclamar por cuarta vez la palabra, el mensaje. La necesidad de esa disposición a escuchar se presupone en toda la historia de la profecía. En la antigüedad, su Espíritu también puede caer del cielo sin previo aviso; pero su palabra (*dabar*) -que pasa al centro en los siglos VIII y VII y desplaza el concepto de Espíritu- se dirige a quien tiene la voluntad de oír. El que escucha debe ser *'anaw*, subordinarse, sentirse siervo, humilde: su *'anawa*, humildad (Sof 2,3; Prov 15,33; 18,12; 22,4) se convierte en el recipiente en el que se recibe la '*anawa* de Dios, su 'condescendencia' (Sal 18,36; 45,5; 2 Sam 22,36). Así se hace posible algo parecido a una comunión de actitud y destino entre Dios y los profetas, como atestigua la palabra de Dios a Samuel: "Según todas las obras que me han hecho, desde el día en que los saqué de Egipto hasta hoy" (es decir, me han abandonado y han servido a dioses extranjeros), "así te están haciendo también a ti" (1 Sam 8.8).[6]

Esta disposición *frente a* Dios, que lleva al profeta a vivir a la espera de la palabra, es algo que, en los comienzos del movimiento profético, hay que inculcar conscientemente con una dureza casi incomprensible

que equipara directamente la palabra de mando del superior con la palabra divina. Muchos de los relatos fragmentarios de la primera época arrojan luz casi exclusivamente sobre esta obediencia, que parece elevada a la categoría de criterio de vida o muerte de la función profética, como por ejemplo en la historia del hombre de Dios en el reinado del rey Jeroboam, a quien Dios le ordena no comer ni beber nada en su camino, y luego es engañado para que coma por un profeta que apela a su función de profeta y a la inspiración de un ángel, con el resultado de que el hombre de Dios debe pagar con su muerte por su desobediencia a la palabra directa de Dios (1 Reyes 13.11-32),7 o en la otra historia del "hombre de los hijos de los profetas" que, nuevamente encargado por Yahvé, ordena a uno de sus compañeros: "Golpéame", y cuando éste se niega, le dice: "Porque no has obedecido la voz de Yahvé, he aquí que en cuanto te alejes de mí, un león te matará" (1 Re 20,35s). Aquí sopla el mismo viento que en la primitiva *Apophthegmata Patrum* cristiana. La llamada de Eliseo a ser el sucesor de Elías es significativa: Elías arroja su manto sobre Eliseo mientras éste ara. Eliseo deja los bueyes y pide permiso para despedirse de su padre y de su madre, recibiendo una respuesta brusca (similar a la de Lc 9,62); mata a los bueyes y utiliza la leña de los arados para cocer la carne, que da de comer a la gente; "luego se levantó, fue tras Elías y le servía" (1 Re 19,19-21). El hecho de que Jesús retome esta escena muestra que aquí ya se ha alcanzado formalmente la obediencia definitiva, neotestamentaria. También en los relatos de milagros es siempre necesario obedecer antes de que la palabra de poder de Dios se muestre eficaz, como se ve muy bien en el episodio de Naamán (2 Re 5,10). Todo esto es característico de la atmósfera de la nueva profecía, y es, por así decirlo, la formación de un noviciado. La imagen de Moisés y sin duda también la de Abrahán han adquirido aquí, directa o indirectamente, su perfil teológico definitivo.

En el periodo de la gran profecía, que coincide con el periodo de los reyes, Dios entabla un diálogo inédito con el pueblo elegido. Ataca duramente la desobediencia, la deserción y el alejamiento de Dios. Ya no envía truenos y relámpagos desde el cielo: encarna su palabra en aquellos que ha elegido para el ministerio perfecto de la obediencia. Ciertamente, son los individuos (concepto que probablemente entra por primera vez en la conciencia del mundo a través de los profetas) los que se sitúan en esta inmediatez respecto a Dios, y desde la perspectiva de Dios se sitúan en la distancia que toma el proclamador

autorizado *respecto* al pueblo;[8] pero la conciencia y la existencia entera de estos individuos experimenta (aunque en grados de expresión muy variados) una ampliación incomprensible, que conduce en un primer momento al encuentro directo con la gloria divina (Elías, Miqueas hijo de Imlah, Isaías, Ezequiel), y de ahí a la aceptación de la misión en los más remotos desamparos del pueblo descarriado. Los profetas deben conocer estas oscuras lejanías, para dar a la palabra la formulación justa y pertinente, a fin de que pueda ser comprendida. El profeta debe estar tan disponible en su ministerio que pueda encarnar lo que Dios tiene que decir, y la palabra de Dios es siempre Dios mismo en su majestuoso acto de decidir y obrar, pero siempre en el acto de desnudar su corazón. G. von Rad se atreve a afirmar que el profeta, en el estado en que recibe la revelación, "se desprende de sí mismo y de sus gustos personales, y se siente atraído por las emociones de la deidad misma". No era sólo el conocimiento de los designios de Dios en la historia lo que se le comunicaba, sino también los sentimientos del corazón de Dios, ira, amor, pena, repugnancia e incluso dudas sobre qué hacer o cómo hacerlo. (Os 6,4; 11,8; Is 6,8)'.[9] Una dimensión de esto en el caso de muchos profetas es que la esfera corporal se pone decisivamente al servicio, con funciones corporales, estados y gestos (que sin embargo están profundamente conectados con la dimensión espiritual) que se establecen como la esfera en la que se expresan la emoción y la acción de Dios. Ezequiel debe comer el rollo, él y Oseas son expropiados en su vida conyugal para que se conviertan en parábolas de la relación entre Dios y el pueblo, y así sucesivamente: "podemos preguntarnos si esta entrada de la Palabra en la vida corporal del profeta no pretende aproximarse a lo que el escritor del cuarto Evangelio dice de la Palabra que se hace carne".[10] Porque es cierto que, en el profeta, Dios quiere llegar verdaderamente al ámbito del oscurecimiento y de la reincidencia; y por eso vemos al profeta en muchos lugares, al solidarizarse profundamente con los miembros de su pueblo, sufrir más profundamente por su situación de lo que ellos mismos sufren, porque los ve y los comprende en la verdad que viene de Dios. El sufrimiento se convierte así en una palabra fundamental de la profecía, que va mucho más allá del θεῖα παθεῖν de los griegos (tanto en el ámbito apolíneo-délfico como en el dionisíaco): el profeta debe situarse en el lugar donde Dios sólo puede penetrar de manera hostil, sólo como fuego, juicio y aniquilación, en el ámbito de lo que se opone a Dios, donde los hombres deben estar totalmente aterrorizados de caer en manos del Dios vivo.

Por eso, incluso cuando se presentan las visiones más grandiosas del *kabod* divino (Is 6; Ez 1; 10), el profeta permanece sin curiosidad (a diferencia de muchos apocalípticos posteriores); en obediencia, ve tanto de Dios como Dios tiene a bien mostrarle, y la visión es siempre el trampolín para lo principal, la misión. Lo decisivo para él es que el fuego *del kabod* de Dios se convierte en el carbón encendido que purifica los labios del profeta y que a la pregunta de Dios: "¿A quién enviaremos?", le sigue sin demora la respuesta del profeta: "¡Envíame a mí!" y el encargo de endurecer el corazón de Israel. En Jeremías no se requiere ninguna visión de gloria perceptible a los sentidos: La palabra de elección de Dios, el retroceso del profeta, la seguridad de Dios de que el encargo puede cumplirse, son suficientes, y de inmediato siguen dos pruebas: '¿Qué ves, Jeremías?' 'Veo una vara de almendra'. Has visto bien, porque. . .' Y la segunda vez: '¿Qué ves, Jeremías?' 'Veo una olla hirviendo, orientada hacia el norte'. Esta vez no hay necesidad de alabar al profeta: Dios explica la imagen de inmediato. Lo único decisivo es que el profeta ve y traduce exactamente, pues la gloria de Dios quiere ahora confiarse a la capacidad de este puente para soportarla. En este "descenso", el *kabod* se convierte en fuego de juicio; pronto quedará claro en los profetas hasta qué punto asume esta forma, convirtiéndose en "fuego consumidor" incluso en sus corazones (Jr 20,9).

Pero el profeta no sólo es consumido interiormente por el fuego de Dios; puesto que se convierte en el que expone la palabra de Dios al pueblo, Dios lo expone a la oposición y al odio de los pecadores. El elemento inaudito de este proceso es que Dios mismo se expone al pecado en el sufrimiento y la muerte de los que le son obedientes. Jesús subrayará que es necesario que la obediencia profética conduzca al martirio: "Porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (Lc 13,33b); eleva a principio general lo que sucedió bajo Joás (2 Cr 24,20-22), Manasés (2 Re 21,16) y Joaquín (Jr 26,20-23). Y aunque el profeta no perezca físicamente, al menos debe sufrir como el que encarna la palabra de Dios. Es Dios mismo quien descubre su corazón a golpes en los profetas, pues son los hombres que le pertenecen y los ama porque le obedecen. Al hacerlos obedecer y enviarlos por delante contra el frente de batalla de los pecadores, se compromete hasta el fondo. Ya está en camino hacia la encarnación. Crea las necesidades que harán necesaria su propia muerte: "¿Cómo, pues, se cumplirán las Escrituras para que todo esto suceda así?" (Mt 26,54).

Todo adquiere una presencia y una contemporaneidad inauditas. Dios habla y exige *ahora*, quiere una respuesta *ahora*; las grandes tradiciones religiosas no tienen valor independiente en el momento presente, y no se insiste sobre todo en la importancia del pasado para el presente, como en el Deuteronomio. Más bien, los hechos poderosos de Dios se convierten en pruebas del hecho de que vive ahora, imágenes que muestran cómo actúa hoy y mañana, y así la gloria de Dios, que esencialmente pertenecía al ayer para Israel cuando celebraba las fiestas cúlticas, puede cambiar inesperadamente en el punto focal del presente profético para convertirse en el mañana:

'Y uno puede ver como sólo ahora viene de lejos
lo que uno creía que ya había sucedido". (Novalis)

3. AMOS Y HOSEA

En el más antiguo de los profetas literarios, *Amós*, "Yahvé ruge desde Sión" (1,2), ya no sólo con el trueno majestuoso que anuncia la tempestad (Ex 19,16; Is 30,30), sino con la fuerza de la fiera que está segura de antemano de su presa (Os 5,14). Los siete oráculos con los que comienza el libro de Amós muestran esta determinación en el estribillo que se repite cada vez: "No revocaré el castigo" (1.3, etc.). Tal es la fuerza con que insiste la voz de Yahvé: '¿Acaso ruge un león en el bosque, cuando no tiene presa? . . . El león ha rugido; ¿quién no temerá? Yahvé el Señor ha hablado; ¿quién no profetizará?" (3.4, 8). Y cuando esta palabra de profecía es literalmente 'insoportable' para la tierra, según el juicio del sacerdote de Betel, y se le dice al profeta que se marche, él responde: Yo no soy profeta, ni uno de los hijos de los profetas; sino que soy boyero y podador de sicómoros, y el Señor me sacó de detrás del rebaño, y el Señor me dijo: "Ve, profetiza a mi pueblo Israel" ', e inmediatamente profetiza cosas terribles que le sucederán al sacerdote (7.14s.). ¿Pero no será tan terrible? ¿No escapará siempre un resto? Así dice el Señor: "Como el pastor rescata de la boca del león dos patas o un trozo de oreja, así será rescatado el pueblo de Israel que habita en Samaria. . ." ' (3.12) -después de haber pensado que podían prohibir a los profetas profetizar (2.12). El fuego destructor brota cada vez de los siete oráculos. Pero en el transcurso de todo el libro resuenan una y otra vez palabras de glorificación, un canto de gloria que justifica a Dios en medio del fuego del juicio.[11] El juicio estalla porque el orden justo de Dios se ha desbaratado entre el

pueblo: "Oprimís a los pobres, aplastáis a los necesitados" (4.1). Venden al justo por plata, y al menesteroso por un par de sandalias12 ; pisotean la cabeza del pobre en el polvo de la tierra y desvían el camino de los afligidos" (2,6-7; 8,6). Dios es solidario con los más pobres. Y en los oráculos contra los pueblos paganos, que desconocen este ordenamiento jurídico, Dios defiende verdaderamente la "ley natural": envía su fuego, porque han aplastado a hombres bajo trillos, deportado a pueblos enteros, los han entregado, perseguido, desgarrado a mujeres embarazadas, etc. Dios utiliza su "plomada" (7,7-8), una medida que es válida para él y que debería conocer también el hombre, pero de la que éste carece.13 El hombre es esencialmente el que falsea las medidas (8,5).14 Lo esencial en Amós es que la aplicación de esta medida por parte de Dios es irrevocable. Durante las dos primeras visiones, el profeta recurrió a la oración de intercesión; pero con la tercera visión, en la que se aplica la medida, esto ya no es posible (7.8). Y cuando en la visión final Yahvé destruye su santuario con su propia mano, y dice que nadie puede escapar de él mediante la huida, aunque se escondiera en el Seol o en las profundidades del mar, pues incluso "allí mandaré a la serpiente y los morderá" (9.3); cuando el que trata de huir de Yahvé corre directamente hacia él ("como si un hombre huyera de un león, y un oso le saliera al encuentro", 5,19); y cuando finalmente tiene a todo Israel en su criba y lo tamiza (9,9), entonces el punto esencial en todas partes es que Dios actúa solo: tiene todo su juicio en su mano solo, incluida la serpiente de los abismos que siempre está a su servicio para ello. No tiene una relación de necesidad *frente a* Israel, de modo que deba mostrar su bondadoso favor15 , ni necesita una oposición para ser el vencedor: él mismo crea la luz y las tinieblas (4,13) y cambia la una por la otra (5,8). Este Dios llama a Israel, cuyo "tiempo ha llegado" (8.2): Prepárate para encontrarte con tu Dios" (4.12) en una "noche oscura" (5.20).16 En esta noche, habrá "hambre en la tierra; no hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la palabra del Señor... pero no la encontrarán" (8.11-12).

En *Oseas*, que profetiza una década más tarde, encontramos inicialmente la misma certeza de que Dios, y sólo Dios, se ocupará de Israel. Seré como un león para Efraín y como un cachorro de león para la casa de Judá. Yo, yo mismo, desgarraré y me iré, arrastraré y nadie rescatará' (5,14). Castigará a la esposa infiel, 'y nadie la rescatará de mi mano' (2.10). Seré para ellos como un león, como un leopardo acecharé junto al camino. Caeré sobre ellos como una osa despojada

de sus cachorros, les desgarraré el pecho. . .' (13.7-8). Pero ya en estas palabras podemos percibir que en Oseas empieza a surgir algo completamente nuevo. El alejamiento de Israel del Dios de la alianza en favor de los dioses cananeos de la fertilidad y sus rituales fue literalmente un hundimiento en una fornicación justificada cultualmente. Cuando el pueblo "se aparta" de Yahvé para "prostituirse" (4.12; 9.1), esto desemboca en una situación drástica en la que la sexualidad se convierte en el centro, una situación que muestra la profundidad de la alianza abandonada y profanada bajo una luz completamente nueva. Y aunque el primer pecado de este tipo hay que fecharlo en la escena de Baal-Peor en los confines del desierto (Nm 25,1-5), sólo aquí se ven las consecuencias inauditas, cuando Dios se apodera de la dimensión sexual de su profeta Oseas para retratarse en ella en su relación supra-sexual con Israel. Dios abarca la esfera del don masculino y femenino de sí mismo en la carne, para servirse de ella como instrumento de revelación sobre la base de la obediencia total del profeta, exactamente lo contrario de lo que había hecho el pueblo al "irse de putas". Se prescriben dos acciones: en primer lugar, el profeta debe casarse con una "ramera "17 y tener con ella "hijos de ramera", cuyos nombres dejan claro que no pertenecen a Yahvé. Más tarde, Oseas debe representar una parábola análoga: ' "Ve otra vez, ama a una mujer amada de un amante y adúltera; como ama Yahvé al pueblo de Israel, aunque se vuelva a otros dioses. . ." Así que la compré18 por quince siclos de plata y un homer y un lethech de cebada. Y le dije: "Has de morar aquí conmigo muchos días; no fornicarás, ni pertenecerás a otro hombre; ni yo iré a ti" ' (3.1-3), pues es así como Dios quiere que se plasme su relación con el pueblo. En ambos casos, la conducta sexual de Oseas está determinada por la obediencia a Dios y por la renuncia: tanto en el ejercicio de sus derechos matrimoniales, que le humilla, como en el no ejercicio de la relación conyugal. Se le prescribe su amor y la forma que éste adopta en cada caso, y su obediencia hace posible que se tienda un puente allí donde parecía imposible: el énfasis cananeo en la sexualidad se integra en todo un esquema que lo supera por completo, y así la relación de Dios con el pueblo se revela -por primera vez en la historia de Israel- como amor, amor ardiente y tierno, porque este amor aparece en la más profunda humillación. De este modo, con una brusquedad desconcertante, se nos ofrece una visión proléptica del acto final del drama: lo que hay de divino en Dios, su gloria, se hace comprensible como amor, de modo que todo lo que Dios (a imagen del

profeta) emprenderá *con respecto a* su pueblo -incluidas las medidas más terribles- se sitúa necesariamente bajo el signo del amor. La profecía de Israel nunca más podrá negar este avance de Oseas: con él, la trascendencia de la antigua alianza en una forma nueva y definitiva, y *a fortiori* la trascendencia de toda forma de mito en la consecución de la revelación del amor divino19 es un *hecho consumado*. Oseas está tan sobrecogido por esta revelación del amor humillado de Dios que está muy lejos de poder concebir atribuirle el esplendor tradicional de la *kabod*. Sólo dice que Israel verá volar su "gloria" a causa de su fornicación (9,11), y también que el becerro de Bet-aven (= casa de iniquidad, en lugar de Bet-El = casa de Dios), que era objeto de culto idolátrico, perderá su "gloria", pues pronto será llevado a Asiria junto con los que allí viven (10,5).

Todo comienza con la afirmación de Dios -en relación con el primer acto de obediencia de Oseas- de que 'la tierra comete una gran prostitución al abandonar al Señor. . . Vosotros no sois mi pueblo y yo no soy vuestro Dios" (1.2, 9). Esta es la situación: la alianza ha sido desechada y disuelta *de facto*. El pueblo ya no sabe quién es Dios; ha perdido el "conocimiento de Dios",20 y la culpa principal de ello corresponde a los sacerdotes, que han caído ellos mismos en la fornicación y se han llevado consigo al pueblo, provocando el gran "olvido" (4,6; *cf.* 2,15; 8,14; 13,4-6). El pueblo ha "abandonado" a Dios (4.10) y se ha "rebelado" contra él (7.13; 8.1); ha "huido" de él (7.13) y se ha "vuelto hacia otros" (3.1), "dejándose iniciar en la vergüenza" (9.10); así, también Dios se ha "retirado" y, si se le buscara, no estaría allí (5.6). El pueblo lo ha "despreciado" (8.3), y así también él lo "despreciará" y "se apartará de él" (9.12).

Pero mientras que esto es revelado y proclamado abiertamente por el primer acto simbólico de Oseas, la relación de Dios con Israel pasa secretamente a ocupar una posición bajo la segunda acción simbólica, el destete de la adúltera de sus caminos. Los misterios míticos de la fecundidad a los que ella se entrega son una vana esterilidad: "no hay nacimiento, no hay embarazo, no hay concepción" (9.11). Y precisamente esta esterilidad será en sí misma un acto de amor que la cura de manera oculta: "Dales, Señor, ¿qué quieres darles? Dales un vientre estéril y pechos secos' (9,14). Vendrá el viento del Señor, subiendo del desierto, y se secará su fuente, se agostará su manantial" (13,15; *cf.* 9,16). Así, la tierra fértil, signo perceptible de la alianza, se disolverá hacia atrás en un desierto que no da fruto, precisamente el desierto del que Israel salió para empezar. Este es el juicio de Dios: ' . .

La desnudaré" (a la infiel) "y la dejaré como el día en que nació, y la dejaré como un desierto, y la pondré como tierra reseca, y la mataré de sed" (2.3). Muchos caminos convergen en la palabra clave "desierto", que es el segundo punto focal de la elipse de Oseas. El "desierto", con el que se vincula "Egipto", es el lugar del que Israel fue elegido. Egipto", junto con Asiria, es la superpotencia con la que Israel se asocia políticamente en la actualidad, de modo que está coqueteando literalmente con el lugar del que *no fue* elegido. Y cuando Dios, en su juicio, promete a Israel que "volverá a Egipto" (8,13; 9,3; 9,6; 11,5), declara con ello que la historia de la salvación ha llegado a su fin. El producto de la tierra, "el grano, el vino y el aceite" (2.11), que se ha malgastado en los extranjeros, Dios lo retira para sí, de modo que la tierra queda desolada y vuelve automáticamente al desierto, al margen de la deportación que se producirá en breve. Se establece de nuevo la "situación cero "[21] . Pero "desierto" significa también para Oseas algo muy distinto: el origen del amor entre Dios y su pueblo, todavía prescindiendo de todo trabajo y recompensa. Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo... fui yo quien enseñó a andar a Efraín, los tomé en mis brazos; pero ellos no sabían que yo los sanaba. Los guié con cuerdas de compasión, con las ligaduras del amor, y me hice para ellos como quien levanta a un niño para abrazarlo; y me incliné hacia él y lo alimenté' (10,1-4). Como uvas en el desierto, encontré a Israel" (9,10), "Israel era una vid exuberante" (10,1). Y así, el Dios que juzga revela su plan, es más, prácticamente lo suelta incautamente: Por tanto, he aquí que yo la atraeré" (a la ramera), "y la llevaré al desierto, y le hablaré con ternura. . . . . Y allí responderá como en los días de su juventud, como en el tiempo en que salió de la tierra de Egipto' (2.16-17). En el aspecto del juicio, esto significa sin duda un despojo total (2,5) que llega hasta la vergonzosa desnudez (2,12): Le cercaré el camino con espinos y levantaré contra ella un muro para que no encuentre sus senderos. Perseguirá a sus amantes, pero no los alcanzará; los buscará, pero no los encontrará" (2.6-7), y éste será el fin inherente de sus obras: "sus obras la han envuelto" (7.2). Pero en el aspecto del amor, esto significa que es destetada del 'espíritu de prostitución' interior (4.12; 5.4) para que se acostumbre a otra cosa, pero sólo a través de una búsqueda en el vacío: irán a buscar a Yahvé, pero no lo encontrarán; se ha alejado de ellos" (5.6). Esta es la "nada" de la Biblia -oscilando entre el juicio vergonzoso y el amor de la elección-, un punto medio superior entre el nirvana indio y la *nada* de

San Juan de la Cruz. Es la oscilación entre el punto final de "partir para practicar la prostitución" (9.1) y el punto inicial de "venir temblando" (3.5), "venir temblando" (11.11) a Dios. Aquí no hay un aferramiento anticipado a una reaparición de Dios, que "vuelve tan seguro como el alba" (6.3); Yahvé no es Osiris ni Tamuz ni Baal,[22] que regresan con regularidad o a los que se puede invocar con lamentaciones rituales y sacrificios prescritos. Es en esta situación en la que se pronuncia la palabra: "Porque yo quiero amor firme" (es decir, fidelidad a la alianza), "y no sacrificios" (6.6). Oseas critica duramente al patriarca Jacob, que se aseguró la elección subrepticiamente en el vientre de su madre y presumió de luchar con Dios (12.3-5), y prestó servicio a una mujer extranjera (12.13): es necesario ir detrás incluso del período de los patriarcas a un vacío que, sin embargo, es el lugar de la palabra profética y del encuentro con Dios en cada día concreto de hoy (12.10-11).

A partir de aquí, las promesas de un amor nuevo, definitivamente fiel, entre "yo" y "tú" fluyen en un gran torrente: "Te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia (*sedaka*) e injusticia *(mishpat*), en amor firme (*chesed*) y en misericordia *(rechem*). Te desposaré conmigo en fidelidad *(emuna*); y conocerás a Yahvé" (2.19-20). Y tras esta rectitud (*justicia)* entre Dios y el hombre vendrán las grandes respuestas paralelas (*justesse*):[23] 'en aquel día. . . Yo responderé a los cielos y ellos responderán a la tierra; y la tierra responderá al grano, al vino y al aceite, y ellos responderán' (la fértil tierra de) 'Jezreel' (2.21-22).[24]

Gracias a la obediencia mediadora del profeta en la esfera más íntima de la vida humana, se produce en Oseas una revelación del corazón de Dios nueva e inaudita en comparación con todo lo anterior. En pura obediencia, Oseas supera *ab intra* el mundo de las divinidades míticas presa de la sexualidad, y es capaz, precisamente por ello, de sacar a la luz el amor de Dios que es supra-sexual. Dios *sufre* bajo las falsas aventuras amorosas de Israel "[25] ; no puede soportarlas, y lo vemos como vacilando entre la misericordia hacia la esposa culpable y la necesidad de castigarla sin piedad. ¿Qué haré contigo, Efraín?" (6.4). Es el amor el que vence: "¿Cómo podré abandonarte, oh Efraín? . Mi corazón se retuerce dentro de mí, mi compasión se vuelve cálida y tierna. No ejecutaré mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy *Dios* y no hombre, el Santo en medio de ti" (11,8-9). Aunque no se utiliza la palabra, es el *kabod* de Yahvé el que se revela en una profundidad nueva e incomprensible

como el amor que está más allá de la ira y que tiene que ver con el ser Dios de Dios, con su absolutez. Pero este elemento inalcanzablemente trascendente es al mismo tiempo profanado por los seres humanos del mundo y humillado por ellos, ya que su amor lo lleva hasta la indefensión. La adúltera es comprada 'por quince siclos de plata y un homer y un lethech de cebada' (3.2), para que vuelva a sentarse junto al Señor. Y "la seduce" (2.16) para hablarle al corazón. A Oseas se le ordena "amar" a esta mujer: ésta es la palabra que expresa el amor entre el hombre y la mujer (*'hb*), con la diferencia de que en él es desinteresadamente servicial mientras que en ella es lascivo y lleno de deseo. El mensaje de Oseas no encuentra mayor aceptación que el de los grandes profetas literarios: "¡El profeta es un loco! El hombre de espíritu está loco' (9.7); es expulsado de la tierra. Incluso en este destino, declara algo del "insensato" amor de Dios (1 Cor 1) al correr tras una ramera infiel. Dios ha comenzado a hacer aquí algo que no se detendrá hasta el Gólgota.

4. ISAÍAS

Así como Isaías representa la cumbre misma del profetismo veterotestamentario, su visión de la gloria de Dios en el momento de su llamada se sitúa en un punto medio dominante entre la gloria del Sinaí (y del templo) al comienzo de la historia del pueblo y la gloria escatológica que se esperaba al final de esta historia. Del mismo modo que toda su obra resume la tradición y la lleva adelante sin ruptura26 , interpretándola de antemano en términos de futuro mesiánico, y tiene un significado particularmente importante para el momento presente en el que escribe, así también su visión de la gloria, sin mencionarlo explícitamente, une los diversos periodos históricos en el momento presente27. Es una visión de lo que no se puede ver: el que "está sentado en un trono alto y sublime" llena ahora todo el templo con su séquito: el espacio en el que se encuentra Isaías se abre de una manera inimaginable; en las alturas vuelan los serafines con su incansable grito de "¡Santo!En esa altura inalcanzable está Dios, el Santo, en reposo absoluto, separado de todo el mundo, una gloria tan omnipresente que permanece inaccesible incluso para los seres de fuego, que deben velarse en su presencia, y, sin embargo, lo que tienen que decirse unos a otros no puede ser otra cosa que la expresión incesante de lo que no puede decirse. Pero mientras que el tren de Dios llena el templo, que es su lugar en la tierra, el "taburete

de sus pies" (Sal 99,5), "su *kabod* llena toda la tierra" (Is 6,3) y, por tanto, *no* se limita precisamente al templo y a la tierra santa, aunque éste es sin duda el lugar desde el que irradia y el lugar donde en seguida se oculta de nuevo en "humo" (6,4). No se dice nada en absoluto sobre lo que es esta *kabod* del Dios santísimo: ciertamente es una presencia primordial de la dignidad y la pesadez de su santidad, que se deja percibir y establece su autoridad, pero en una visibilidad que puede captar la "tierra" que es obra de Dios y que se abre a la tierra de manera elemental en la contradicción infinita: "¡Ay de mí! Porque estoy perdido; porque soy un hombre de labios impuros, y habito en medio de un pueblo de labios impuros; ¡pues mis ojos han visto al Rey, Yahvé Sabaoth!" (6,5).

Sería hermoso -pero sigue siendo improbable- que el propio Isaías hubiera vinculado la gloria de Dios que vio hacia atrás, al Sinaí, y hacia adelante, a la gloria escatológica: Cuando el Señor haya lavado la inmundicia de las hijas de Sión y limpiado las manchas de sangre de Jerusalén de en medio de ella con espíritu de juicio y con espíritu de incendio, entonces el Señor creará sobre todo el recinto del monte Sión y sobre sus asambleas una nube de día, y humo y el resplandor de un fuego abrasador de noche; porque sobre toda la gloria habrá un dosel y un pabellón. Será para sombra de día contra el calor, y para refugio y abrigo contra la tempestad y la lluvia" (4.4-6).28 Pero la imagen es probablemente demasiado elaborada para ser atribuible al maestro de la forma grande y estricta.

La visión comunica al vidente un conocimiento inerradicable de la total exaltación del Dios santo. Llama repetidamente a Dios, con énfasis, el "santo de Israel",29 para recordar al pueblo su incomprensible privilegio. Éste es el Dios ante el que todo debe inclinarse, para que sólo Él sea siempre exaltado más alto (2.11, 17). Desde esta altura, contempla lo que sucede en la tierra: "Miraré tranquilamente desde mi morada, como calor claro en el sol, como nube de rocío en el calor de la siega" (18.4). Pero la visión del profeta era sólo el punto de partida de su misión: no era un fin en sí misma, sino que servía para orientar su encargo en la dirección correcta. Su profundo horror ante su propia pecaminosidad ha abierto ya la fisura que es lo primero que debe hacerse visible para que llegue la salvación. Los labios del hombre manchado son tocados por el serafín con el carbón encendido: "He aquí que tu pecado es quitado y tu culpa perdonada" (6.7). Y antes de que pueda reflexionar sobre las consecuencias de este acontecimiento, oye, como quien ha sido

admitido en el consejo real de Dios, la voz del Señor: "¿A quién enviaré y quién irá por nosotros?" "Entonces dije: "¡Aquí estoy! Envíame a mí". Acaba de experimentar su solidaridad con el pueblo impuro: ahora, en una obediencia que precede a toda reflexión, es el hombre que aprehende lo que Dios quiere y necesita, en la más alta libertad, porque debe hacerlo y nada más se cuestiona.[30] Así, tras un momento de aparente discontinuidad, se restablece la solidaridad del enviado con el "pueblo impuro", pero ahora desde arriba, en el encargo que se le hace. Isaías lo sufrirá plenamente y también lo expresará a su manera refinada, en ocasiones,[31] aunque no se convierte en un tema principal para él como lo es para Jeremías. Es un puro instrumento de transmisión de la actividad de Dios.

La comisión a la que es enviado tiene como objetivo directo el "endurecimiento": "Ve y di a este pueblo: "Oíd y escuchad, pero no entendáis; ved y ved, pero no percibáis", Engruesa el corazón de este pueblo' . . 'Entonces dije: "¿Hasta cuándo, Señor?". Y él respondió: "Hasta que las ciudades queden asoladas y sin morador. . . y los lugares abandonados sean muchos en medio de la tierra" ' (6,9-12). Un endurecimiento del corazón, por tanto, con un 'límite de tiempo': una misión de desmantelamiento hasta que quede un gran vacío -el desierto de Oseas- que es el único lugar en el que puede surgir la gloria del Señor. Y un endurecimiento del corazón, para que no haya posibilidad de establecer conexiones demasiado pronto, por un malentendido: por eso el Señor, que no puede separarse de su gloria, aparece primero en una forma 'totalmente extraña' (28,21) que corresponde al estado pecaminoso de Israel, y 'volverá a hacer cosas maravillosas con este pueblo, maravillosas y maravillosas' hasta que al final 'la sabiduría de sus sabios perecerá, y el discernimiento de sus entendidos se ocultará' (29,14). El objetivo que se fija al principio ("¿hasta cuándo?") tiene una importancia decisiva para los muchos discursos sobre el juicio que hace el profeta: ha de humillar todo lo que se levanta en rebeldía y se enaltece, hasta que la sublimidad de Dios se haya hecho ineludiblemente evidente mediante su acto de juicio, y la gloria pueda emerger como salvación presente de su disfraz en los "terrores de la majestad". En Isaías, esta salvación aparece siempre muy concretamente inmediatamente después del "vacío" alcanzado: es una salvación ciertamente intrahistórica, próxima en un sentido mesiánico, alcanzable, que sigue al juicio como su *telos* y no está separada del juicio por ninguna pausa. Yahvé Sabaoth exalta la injusticia, y el Dios santo se muestra santo en la justicia" (5,16).

La radicalidad con la que Dios se apodera de toda la esfera privada del profeta en la tierra se corresponde con la radicalidad con la que se apodera de él ante el trono de Dios. Isaías es expropiado para su misión en su vida matrimonial, de un modo menos dramático que en el caso de Oseas, pero no menos fundamental. ¿De qué otro modo habría llegado a dar a su primer hijo un nombre con una referencia tan clara a la historia de la salvación como Shear-jashub ('un remanente volverá')? Sólo dentro de la tradición viva de Oseas puede haberse dado un nombre así, ya sea por una instrucción directa de Dios o por una cierta deducción por parte del profeta de que eso era lo que Dios quería.

Isaías, portador de la directiva de Dios, sale al encuentro de Acaz acompañado de este muchacho que se ha convertido en la encarnación de la profecía (7.3s.). La segunda profecía, relativa a la destrucción de Damasco y Samaria, se escribe por primera vez en un documento en presencia de testigos dignos de confianza por orden de Dios: El botín se apresura, la presa se apresura", pero esto no basta, pues la misma profecía debe hacerse carne. Isaías se había acercado a su esposa, la "profetisa" -término que sin duda indica que la relación conyugal de ambos se ha convertido en una función de la misión profética-, y cuando ella va a dar a luz, se le dice al profeta que ponga al niño el nombre de "El botín se apresura, la presa se precipita" (Maher-shalal-hashbaz): así, él también se convierte en palabra de Dios encarnada y en testimonio vivo junto con el documento "escrito". Y como en el caso de este niño, el primer balbuceo de los nombres del padre y de la madre se convierte en una fecha fija de la historia de la salvación (8.4), así en el caso de la joven que va a dar a luz, la llegada a la edad del discernimiento por parte del niño "Dios con nosotros" se convierte en un día fijo de la historia de la salvación (7.13s). El hombre, la mujer, el niño, los periodos de crecimiento humano: todos sirven directamente a la palabra de Dios como su recipiente. Y si un profeta ha de servir a Israel como signo en el celibato (como Jeremías más tarde) o, como Isaías, 'junto con sus hijos' (8.18), carece de importancia, pues toda posibilidad de existencia humana puede emplearse para la revelación.

Poco después de la visión en la que Isaías recibe su vocación, resuena el canto del "Día del Señor" (2.6-22 y 5.15-16)[32] con el triple estribillo: "Entrad en la roca y escondeos en el polvo ante el terror (*pachad*) de Yahvé y ante la gloria de su majestad (*hadar*), cuando se levante para aterrorizar la tierra". El único tema que se repite con

todas sus variantes es que todo lo que en el mundo se eleva y trepa a lo alto, todo lo que se eleva y se considera a sí mismo, se inclinará, se hundirá y se humillará, hasta que Dios "sea exaltado" (5.16) y obligue a adorarle sólo a él frente a todos los ídolos del hombre. La unión de "terror" y "majestad" muestra que la *kabod* tiene forma de juicio. En el canto sobre Yahvé como "lazo" (8,11-15), Dios toma de la mano al propio profeta para apartarlo del camino del pueblo: no debe temer lo que teme el pueblo, sino que Dios mismo debe "ser vuestro temor, y él vuestro miedo. Y él se convertirá en santuario, y en piedra de escándalo, y en roca de tropiezo... en trampa y en lazo... y muchos tropezarán en él; caerán y serán quebrantados; serán atrapados y apresados'. Esto se debe a que "las palabras y los hechos" del pueblo "son contra el Señor, desafiando su gloriosa presencia" (3.8). Se acercan con la boca y me honran con los labios, mientras su corazón está lejos de mí" (29,13); se "esconden" de Yahvé (29,15), "dicen a los videntes: 'No veáis', y a los profetas: 'No nos profeticéis lo que es justo'" (30,10), y así "atraen el mal sobre sí" (3,9). Por eso deben marchitarse (1.30; 19.6-7; 33.9); de hecho, Dios se ve obligado a arrancar su propia vid y dejar que se marchite (5.5-6) y a conducir al que yerra a 'la oscuridad y el terror', donde 'sólo ve la noche' (8.21-22). Al final de su ministerio, el profeta debe admitir que no tiene ni idea de qué otros golpes podrían infligirse a Israel: "Desde la planta del pie hasta la cabeza, no hay en él nada sano, sino magulladuras y llagas y heridas sangrantes; no se exprimen, ni se vendan, ni se ablanden con aceite" (1.5-6).5-6), y a pesar de todo esto -como confiesa a su testamento, en exacta correspondencia con el mandato original de endurecer sus corazones- son 'hijos que no quieren escuchar' (30.9), pues piensan que saben más. Ya después de sus primeros fracasos con Acaz, el profeta se entera de que Israel se divide en una gran mayoría a la que Dios oculta su rostro y el pequeño grupo de los fieles, el profeta y sus discípulos, sus "hijos", que ponen su esperanza precisamente en este Dios que se vela.

Ata el testimonio, sella la enseñanza entre mis discípulos.
Esperaré a Yahvé, que oculta su rostro a la casa de Jacob,
y esperaré en él.
He aquí que yo y los hijos que Yahvé me ha dado somos signos y portentos en Israel
de Yahvé Sabaoth, que habita en el monte Sión (8.16-18).

No representan ni significan otra conducta en la vida que la que sería

posible para todos en el pueblo, incluso para los dirigentes, incluso para el rey. No encarnan otra ética que la que debería ser también la base de la política. Es la ética de quien se deja humillar por Dios y, estando ante Él en la pequeñez, tiene la capacidad de percibir las directrices que provienen de la sublimidad de Dios. El que no tuerce lo bueno en malo y lo malo en bueno, el que no llama dulce a lo amargo y amargo a lo dulce (5,20), el que ayuda a que se establezca la justicia de Dios protegiendo al pobre y al que no tiene derechos33 (3,14; 10,2; 11,4; [32,8]). Toda la purificación de Israel en el crisol tiene como objetivo el establecimiento de esta justicia divina (1,25-27).

Pero el único capaz de escuchar la directiva de Dios -este es el mensaje particular de Isaías- es el que tiene la quietud interior que le permite dar a la palabra un lugar dentro de sí mismo, y concederle al menos una importancia mayor que la de todas sus propias opiniones que se precipitan por sí solas: "el que confía no querrá precipitar nada" (28.16 en la traducción de Buber). La falta de fe presiona: '¡Que se apresure, que acelere su obra, para que la veamos; que se acerque el propósito del Santo de Israel, y que venga, para que lo conozcamos!' (5,19): es decir, Dios debe acomodarse al tempo de los hombres. Contra esto, el testamento dice en conclusión: 'Porque así ha hablado mi Señor, Yahvé, el Santo de Israel: en el retorno y el descanso seréis liberados, en la quietud, en la compostura tendrá lugar vuestro heroísmo. Pero tú no lo deseas" (30.15 en la traducción de Buber). La figura de barro debería yacer abierta y tranquila en la mano de su alfarero (29.15-16), y el hombre debería "prestar atención" y "mirar al "alfarero", Dios" (22.11).34 Pero ocurre precisamente lo contrario: "no miran las obras de Yahvé" (5.12). Llevan a cabo un plan que no es el mío" (30.1). Confían en los caballos y en los carros, porque son muchos... pero no miran al Santo de Israel ni consultan a Yahvé" (31,1). Tienen miedo de las conspiraciones políticas, pero: 'no llaméis conspiración a todo lo que este pueblo llama conspiración, y no temáis lo que ellos temen, ni tengáis miedo. Sino a Yahvé Sabaoth, a él tendréis por santo; sea él vuestro temor, y sea él vuestro miedo' (8.12-13). Por eso, en el momento decisivo, cuando la única solución política contra los armamentos de Damasco y Samaria parece ser refugiarse en Asiria, Dios dice a Acaz: "Si no crees, no serás firme" (7,9).

¿Hay que decir que la profecía se inmiscuye aquí sin autoridad en asuntos políticos y exige una obediencia absoluta y ciega allí donde un rey debería reflexionar bien y tomar sus propias decisiones? ¿Se trata

acaso de una forma tardía y decadente de lo que era la "guerra santa en nombre de Dios" en el período primitivo ingenuamente sacral de Israel, una forma que ya no puede hacerse plausible?[35] No, porque Israel sólo tiene un "rey, Yahvé Sabaoth" (6,5), e incluso los reyes del pueblo deben ser sus hijos obedientes; y todavía el Espíritu se encarna en profetas individuales para directrices individuales, antes de pasar al pueblo en su conjunto en la nueva alianza, de acuerdo con la profecía de Joel (Joel 3,1-2). El "quedarse quieto" y "no precipitarse" en la "obra de Dios" (Is 5,12.19; 28,21; [29,23]) sería el camino para que Israel -en posición de perfecta humildad- permitiera que el juicio de Dios se transformara en su salvación. Al final de su 'obra' está la posesión de la tierra recién prometida:

Si estás dispuesto y eres obediente,
comerás el bien de la tierra;
pero si te niegas y te rebelas,
seréis devorados por la espada (1.19-20).

Dios se ocupará de Israel: así lo implican también las promesas de perdón incondicional de los pecados (1,18; 1,25), conforme a las cuales el profeta fue purificado (6,6); las decisiones de Dios son irrevocables y nadie puede anularlas (14,24-27). El nuevo reino que Dios va a instaurar se presenta claramente ante los ojos del profeta: el reino con el templo de Israel en medio, del que sale la instrucción de Yahvé para todos los pueblos y que, a su vez, es aceptado de buen grado (2,1-5). Bajo este señorío, se abrirán los ojos de los que ven y los oídos de los que oyen, 'la mente de los temerarios tendrá buen juicio, y la lengua de los tartamudos hablará pronta y claramente' (32,1-4). El "maravilloso Consejero" y "príncipe de la paz" se sentará en el trono de David (9,5) y ejercerá la justicia y la rectitud. La "piedra angular preciosa del fundamento" (28.16) será colocada en su lugar, y todo será obra de Dios solo, pero en una continuidad genuina (aunque ahora apenas visible) con el árbol que fue derribado: un "tocón" permanece (6.13) y produce un nuevo brote (11.1). No importa que Isaías en su visión salte a través de los siglos; pero es importante que la salvación que él ve sea el final totalmente concreto del juicio concreto que está teniendo lugar ahora. No en vano el profeta desconocido que brilla como una luz en el exilio pasará por encima de todo el desarrollo de las tormentas de destrucción en Jeremías y Ezequiel e incorporará lo que tiene que decir en el Libro de Isaías. Pues realizará como nadie las palabras de Isaías en sus Cantos del

Siervo: "No fui rebelde, no me volví atrás" (50,5), "mudo como una oveja bajo la mano de sus esquiladores" (53,7).

5. JEREMIAS

Jeremías procede de Anatot, un minúsculo lugar fuera de las puertas de Jerusalén que sigue perteneciendo a Benjamín y, por tanto, al reino del Norte; y el profeta comienza, antes de la reforma de Josías, con un anuncio totalmente impregnado de Oseas. Más tarde, tras el "descubrimiento de la ley" (621), adopta el pensamiento del Deuteronomio, que también parece provenir del reino del norte, hasta que su propio encargo profético se apodera totalmente de él y lo aísla. En Oseas, la ruptura se produce con un Dios cercano de una manera hasta entonces desconocida e incomprensible; en Jeremías, esta cercanía se vuelve tan opresiva y agobiante que casi el único aspecto que se experimenta es la incomprensibilidad, que significa una nueva y paradójica distancia: "¿Soy sólo un Dios cercano, dice Yahvé, y no también un Dios lejano?" (23.23). Jeremías es atacado, tomado y habitado por ese Otro incomprensible que se apodera de él en su totalidad, hasta la médula de su existencia. No es (como Oseas) una parte de la esfera íntima de su vida lo que debe poner a disposición de Dios, sino todo: "No tomarás mujer, ni tendrás hijos ni hijas en este lugar" (16,2), es decir, una virginidad total para poder ser totalmente obediente a Yahvé, incluso con su cuerpo. Debe participar en la retirada de Dios: No entres en casa de luto, ni vayas a lamentarte, ni te lamentes por ellos; porque he quitado mi paz de este pueblo, dice Yahvé, mi amor y mi misericordia. . . No entraréis en casa de banquete. . . He aquí que yo haré cesar de este lugar la voz del gozo y la voz de la alegría, la voz del esposo y la voz de la esposa" (16,5.8-9). Está apartado de los demás en soledad. No me senté en compañía de los alegres, ni me regocijé; me senté solo, porque tu mano estaba sobre mí, porque me habías llenado de indignación" (15,17). Es un recipiente de los sentimientos divinos, que le son ajenos: "Estoy lleno de la ira de Yahvé, y estoy cansado de contenerla" (6,11). Por eso debe proclamarlo, pero esto sólo le trae desprecio y un nuevo aislamiento: "La palabra del Señor se ha convertido para mí en oprobio y burla todo el día. Si digo: "No lo mencionaré, ni hablaré más en su nombre", hay en mi corazón como un fuego ardiente encerrado en mis huesos, y estoy cansado de contenerlo, y no puedo' (20,9). Si tenemos en cuenta también el mensaje que el profeta debe proclamar cada vez más

inequívoca e inexorablemente: hay que abandonar la defensa nacional, capitular ante el rey de Babilonia que primero se acerca y luego asedia Jerusalén, sobre todo hay que decir adiós a toda falsa esperanza puesta en el templo, un mensaje con el que el profeta sólo atraerá sobre sí la enemistad mortal de "toda la gente de bien", el odio, la persecución, el encarcelamiento y el asalto, entonces tenemos sin duda la imagen de una exigencia excesiva que apenas era soportable en términos humanos.

La constelación en la que se encuentra Jeremías sólo puede resolverse cristológicamente. No es posible una resolución psicológica, porque la palabra que se apodera de él y lo explota es una palabra externa a él; la voluntad que lo impulsa es la voluntad de otro que lo obliga a seguir diciendo: "Que no se haga mi voluntad", y a seguir haciendo y proclamando precisamente lo que él querría evitar a toda costa. A esta voluntad debe sacrificar todas sus fuerzas y todas las circunstancias de su vida. De hecho, gracias a su vocación, ya es de tal modo el depositario de la misma, que su propia entrega llega demasiado tarde: siempre cojea, intentando alcanzar su propia vocación. Y aquí radica su problema: no sólo el problema de cómo él, Jeremías, ha de soportar y vivir una existencia así, sino el problema mucho más profundo de la justificación que la representación de su lucha interior puede tener en el conjunto de la Biblia. En Amós, Oseas e Isaías, la obediencia silenciosa del hombre era la condición previa para la aparición pura de Dios, de hecho la aparición del sufrimiento y la lucha interiores de Dios. Pero en Jeremías, es una lucha entre Dios y el profeta la que pasa a primer plano. ¿Es esto correcto en términos de la historia de la revelación? ¿O habría sido mejor que Baruc destruyera las "confesiones" de su maestro? ¿Esta tensión pretende arrojar luz sobre algún aspecto cristológico, o más bien lo oscurece? Jeremías es esencialmente *triste*, a diferencia de cualquier otro profeta.

La gloria de Dios es como el ocaso del sol, cuando las sombras se alargan. Da gloria (*kabod*) al Señor, tu Dios, antes de que traiga la oscuridad, antes de que tus pies tropiecen en los montes crepusculares" (13,16). Ay de nosotros, porque el día declina, porque las sombras de la tarde se alargan" (6,4). La destrucción que se avecina es provocada por algo inaudito, algo que no sucede en ningún otro lugar de la historia de los pueblos: ¿Ha cambiado alguna nación sus dioses, aunque no sean dioses? Pero mi pueblo ha cambiado su gloria (*kabod*) por lo que no aprovecha' (2.11;[36] *cf* Os 4.7; Rom 1.23). Israel, que era la gloria, la alabanza y la belleza de Dios (13,11) y

tenía en sí mismo el trono de su gloria (14,21; 17,12), ve cómo esta gloria se disuelve en tinieblas por un lado y en fuego devorador por otro. Jeremías, que siente en sí mismo tanto las tinieblas como el fuego, es sin duda el primero en experimentar una especie de carga *supratemporal* de la presencia divina, de las acciones y decisiones de Dios. Aparecen al mismo tiempo las realidades del "fuego eterno e inextinguible" (4,4; 7,20; 21,11) y del "amor eterno" (31,3; 33,11), de la "alianza eterna" (32,40)[37] . Esto se relaciona con el hecho de que el profeta, cuando fue llamado, en lugar de ver la gloria como Isaías, recibió la seguridad de que Dios lo había elegido personalmente en su eternidad, antes de que se formara en el vientre de su madre, y lo había consagrado para su misión (1.5).5); su retraimiento, con la objeción angustiosa de que no puede hablar, ya ha sido anticipado y superado por los términos de su misión: "He puesto mis palabras en tu boca... lucharán contra ti, pero no prevalecerán contra ti" (1.9, 19), y por la prohibición amenazadora: "No desmayes ante ellos, no sea que yo te desmaye ante ellos" (1.17). Es consciente en todo momento de que algo eterno se cierne sobre él, incluso en su primera objeción: "No sé decir" tu palabra (1.6). Le desgarra: "¡Mi angustia, mi angustia! ¡Me retuerzo de dolor! ¡Oh, las paredes de mi corazón! Mi corazón late desbocado' (4.19). ¿No es mi palabra como fuego, dice Yahvé, y como martillo que desmenuza la roca?" (23,29). El fuego de Dios debe arder en el propio profeta: "Hago fuego de mis palabras en tu boca" (5,14); si no las pronuncia, le quemarán a él mismo (20,9).[38] Pero, naturalmente, ama esta palabra terrible; lo es todo para él. No puede llamar a la palabra la gloria de Dios, así que la llama al menos su actual estado revelado, su nombre: 'Fueron halladas tus palabras, y las comí, y tus palabras fueron para mí gozo y delicia de mi corazón; ¡porque soy llamado por tu NOMBRE, Yahvé, Dios de los ejércitos!' (15.16).

Pero esta carga que se le impone lo mata por completo. Dios abre los ojos del crédulo Jeremías a las conspiraciones contra él: "Yo era como un manso cordero llevado al matadero. No sabía que contra mí tramaban planes" (11,19). Esta imagen se hace cada vez más grave a medida que el profeta se topa con un muro de obstinación y de falta de voluntad para aprender cuando proclama su palabra. Tiene que hablar, pero con la certeza de que es inútil: "Les dirás todas estas palabras, pero no te escucharán. Les llamarás, pero no te responderán" (7.27). Peor aún: aunque el profeta debe representar al pueblo ante Dios, se le dice de antemano que toda intercesión será vana: "No ores

por este pueblo, ni levantes por él clamor u oración, ni intercedas ante mí, porque yo no te escucho" (7,16; 11,14; 14,11). Esto significa también que queda excluido de antemano cualquier concepto de que su sufrimiento tenga un significado vicario en favor del pueblo. Todo debe parecerle totalmente inútil, ya sea que lo pongan en el cepo (20.2), o que el rey queme su libro (36.23), o que se sospeche que es un desertor (37.11-16), o que lo encarcelen durante mucho tiempo (37.16), o que lo arrojen a la cisterna fangosa (38.6), o que finalmente, tras la destrucción de la ciudad, lo deporten a Egipto contra su voluntad (43.7). Él mismo sólo tiene la palabra de Yahvé, que suena impotente en su boca, porque no puede probar lo que dice sobre el futuro y no tiene de momento ningún argumento contra el profeta del éxito, Hananías, que rompe el yugo simbólico que Jeremías tiene que llevar sobre sus hombros (28.1-11).

En esto, el profeta tiene que situarse a la vez en el tiempo y por encima del tiempo: en el tiempo, debe seguir ofreciendo una nueva oportunidad, hasta que finalmente el rey Sedequías, en su vacilación e incertidumbre, le pida consejo, y todavía existiría la posibilidad de capitular. Pero por encima del tiempo, sabe simultáneamente que todas las oportunidades se han perdido y que no se puede evitar el desastre final. Entonces surge en él una gran amargura: en el fondo, su encargo no es ningún encargo, sino sólo algo que le humilla y le priva de su dignidad; Dios le ha 'engañado' con esta vocación. Señor, me has engañado", como se seduce a una muchacha, "y me he engañado; tú eres más fuerte que yo, y has vencido" (20,7). ¿Quieres ser para mí como un arroyo engañoso, como aguas que no fluyen? . ¿Por qué mi dolor es incesante, mi herida incurable, que se niega a ser curada?" (15.18). Es como si se batieran en duelo, como en Jaboc; como si entablaran un diálogo entre interlocutores, y no simplemente se hicieran un hueco para Dios. En los tres pasajes en los que Dios se digna dar una respuesta, vemos que tal parloteo no estaba previsto en el encargo original. En el primer pasaje, Jeremías ha admitido de entrada que Dios "tiene la razón de su parte", pero a continuación ha preguntado por el sentido de la injusticia en el mundo. La respuesta es una pregunta al interrogador:

Si has corrido con hombres a pie,
y te han cansado,
¿cómo competirá con los caballos?
Y si en tierra segura te caes,
¿cómo te irá en la selva del Jordán? (12,5).

El segundo texto es aún más severo: Dios responde a la queja sobre la soledad y el dolor y a la acusación de engaño simplemente volviendo a llamar al profeta:

Si regresas, te restauraré,
y estarás ante mí.
Si pronuncias lo que es precioso, y no lo que carece de valor,
serás (una vez más) como mi boca (15.19).

Y entonces Dios añade una vez más las palabras de promesa de la misión original: aunque la gente luchará contra el profeta, no lo vencerán.

La tercera respuesta se dirige a Baruc, que también se ha quejado a Dios. Así dice Yahvé: He aquí que derribo lo que he edificado. . . es decir, toda la tierra. ¿Acaso buscas grandes cosas para ti? . . . Te daré tu vida (desnuda) como premio de guerra en todos los lugares a los que vayas' (45,4-5).

¿Acaso el instrumento de Dios no se convierte aquí excesivamente en el tema central, de modo que la transmisión de las emociones de Dios sufre por ello?

Sin embargo, Jeremías emite notas poderosas como el arpa eolia golpeada por el viento tempestuoso de Dios. Después de haber desarrollado los temas de Oseas en su canto afín del principio (2.1-4.4), se ve envuelto en el incomprensible gran viento de destrucción que siente acercarse; ve de antemano, en visiones de indudable autenticidad, las desolaciones que esto traerá, y canta sobre ellas en un terrible ciclo de canciones39. Termina invitando a Sión a revolcarse en el polvo y a entonar una melodía como por un hijo unigénito (6,26), un tema que ya había sido abordado por Amós (8,10) y que resuena de nuevo significativamente en la última profecía (Zac 12,10). El gran viento ardiente de destrucción, "un viento lleno de amenaza" (4.12), cambia todo de nuevo a desierto40 , pero la intención oculta de Dios de enseñar, como en Oseas, no puede verse aquí. Es el desierto de Dios: Dios lo seca todo, porque no encontró uvas en la vid, ni higos en la higuera (8,13); Dios le da la espalda (18,17), porque el pueblo le ha dado la espalda primero (2,27). Dios se va: "He dejado mi casa, he abandonado mi heredad... la han convertido en una desolación" (12,7.11). Me he cansado de ceder" (15,6). Por sus pecados, los pecadores han llegado a un punto más allá de la misericordia (16,13); porque 'toda fidelidad ha perecido' (7,28). El Señor ha rechazado y abandonado a la generación de su ira" (7.29).

Los estrellaré unos contra otros, a padres e hijos. No me apiadaré, ni perdonaré, ni tendré compasión, para no destruirlos" (13.14). El profeta debe romper simbólicamente una vasija de alfarero ante espectadores invitados y comentar: 'Así dice Yahvé Sabaoth: Así romperé a este pueblo y a esta ciudad, como se rompe una vasija de alfarero, para que nunca pueda ser remendada' (19,11). Y Dios muestra al profeta en la casa del alfarero cómo se vuelve a trabajar una vasija estropeada en el torno del alfarero, para hacer de ella otra cosa (18,4-6). El final es el cadáver insepulto, la putrefacción pública que yace en los campos (8.2; 9.21; 16.4; 22.19; 25.33; 36.30), el agua envenenada (8.14; 9.14; 23.15).

Lo que es transparente en Oseas, y volverá a serlo en Ezequiel -el hecho de que la gloria de Dios, de hecho su amor, arde en medio de su fuego consumidor-, permanece oscurecido en Jeremías, pues es precisamente en este punto donde la propia lamentación del profeta se eleva a lo alto. Así, sus profecías de salvación conservan algo extrañamente incomunicado. Por supuesto, se ve que, aunque Dios vuelve la espalda, "atiende" (23,2) con mucha precisión al pueblo que va a ser castigado y sigue con la mirada todos sus caminos, incluso hasta su exilio (16,17; 44,11.27); pero no se percibe en ello un amor oculto. El puente entre el juicio y el amor pasa por el corazón del profeta y se construye secretamente allí donde él sabe que toda su lucha contra Dios dentro del tiempo es superada por la gracia de su misión antes y por encima del tiempo: allí donde su corazón rebelde y amargado ha reconocido desde el principio que Dios tiene razón (12.1), donde el "Dios del terror" (17,17) que su imaginación le presenta siempre ha sido percibido como el Dios de la misericordia, donde la ignorancia artificial de Dios que se impone a sí mismo siempre se basa en un conocimiento de Dios que no debe enturbiarse. De ahí las promesas que se esbozan: sobre todo, el "corazón nuevo" que Dios mismo dará, para que puedan "saber que yo soy el Señor... porque volverán a mí de todo corazón" (24,7); "un corazón y un camino, para que me teman para siempre" (32,39). Este proceso penetra en el interior: "Pondré mi ley dentro de ellos y la escribiré en sus corazones" (31,33), en ese abismo del hombre que sólo es accesible a Dios y que sólo puede ser interrogado por Dios (17,9-10; 8,6a); entonces ya no será necesaria ninguna instrucción externa sobre Dios, pues "todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande". Y esto porque "perdonaré su maldad y no me acordaré más de su pecado" (31,34). Y puesto que la antigua alianza está rota y

el vaso roto ya no puede ser remendado, esta gracia que se otorga a lo interior del hombre tendrá que llamarse "nueva alianza" (31,31), y entonces, puesto que esta gracia perdonadora (50,20) procede de la dimensión supratemporal en la que estaba arraigada la misión del profeta, será una "alianza eterna" (32,40; 50,5).

La saga vincula esta promesa totalmente espiritual del profeta con una acción parabólica que se dice que llevó a cabo en su última huida a Egipto: hizo desmontar la tienda santa, el arca de la alianza y el altar del incienso, encontró una cueva en el monte Nebo, colocó allí los vasos sagrados y cerró la entrada; los que le acompañaban no pudieron volver a encontrar la entrada cuando la buscaron. Pero Jeremías les reprochó 'El lugar será desconocido hasta que Dios reúna de nuevo a su pueblo y muestre su misericordia... y la gloria del Señor y la nube aparecerán, como se mostraron en el caso de Moisés, y como Salomón pidió que el lugar fuera especialmente consagrado' (2 Mac 2,1-8).

6. EZEKIEL

El mismo acontecimiento que tiene lugar en el corazón tembloroso de Jeremías bajo el aspecto de la subjetividad, se produce en el sacerdote-profeta Ezequiel bajo el aspecto de la objetividad del ministerio puramente sacral: esto permite que la gloria de Dios vuelva a ser la realidad principal que se hace visible en la existencia del profeta, que es expropiada para el servicio de Dios; esto no hace sino intensificar el dramatismo subjetivo, tanto porque se subraya mucho más explícitamente la responsabilidad del siervo (3.16s.; 33.1-9) como porque las dimensiones de lo divino invaden con menos consideración las dimensiones del siervo, hasta el punto de traspasar el límite último del encargo.16s; 33.1-9) como porque las dimensiones de lo divino invaden con menos consideración las dimensiones del siervo, hasta el punto de traspasar el límite último, y así las asperezas del encargo aparecen intensificadas más allá de todo intento humano de moderación.

La teofanía de gloria de Ezequiel es la más grande y detallada de la Biblia; no es de extrañar que la curiosidad del gnosticismo religioso del período tardío estuviera fuertemente ligada a este libro y, en forma de misticismo de la Merkabah, se convirtiera en una etapa preliminar de la Cábala.[41] Junto al río Chebar se abrieron los cielos" (1.1) -esta frase es única en el Antiguo Testamento, pues "va mucho

más allá de la apertura de las ventanas del cielo, mencionada en otros lugares, para que puedan otorgarse los dones del cielo", "sólo tiene verdaderos paralelos en el Nuevo Testamento" (Ap 4. 1; Hch 7.56).1; Hch 7.56).[42] En términos de acontecimiento, lo único comparable sería la asunción de Elías al cielo con un vehículo de fuego y torbellinos, pero el acontecimiento aquí es lo contrario de esto: aquí, es la gloria del cielo la que arremete desde el cielo abierto. Y en exacta contradicción con la sublime y estática visión de Isaías de la gloria de Dios en y sobre el templo de Sión, aparece ante Ezequiel, incomprensiblemente, en la tierra impura del exilio, y con un claro carácter de juicio que remite hacia atrás, más claramente que la gloria que vio Isaías, a los fenómenos misteriosos y aterradores del éxodo.

Mientras yo miraba, he aquí un viento tempestuoso que venía del norte, y una gran nube, y fuego que resplandecía continuamente, y en medio del fuego como bronce resplandeciente. Y de en medio de él salía la semejanza de cuatro seres vivientes. Y éste era su aspecto: tenían forma de hombres, pero cada uno de ellos tenía cuatro rostros, y cada uno de ellos tenía cuatro alas. Sus piernas eran rectas, y las plantas de sus pies brillaban como bronce bruñido. Debajo de las alas, a los cuatro lados, tenían manos humanas. En cuanto a la semejanza de sus rostros, cada uno tenía rostro de hombre por delante; los cuatro tenían rostro de león a la derecha, los cuatro tenían rostro de buey a la izquierda, y los cuatro tenían rostro de águila por detrás. Y sus alas estaban desplegadas por encima; cada criatura tenía dos alas, cada una de las cuales tocaba el ala de otra, mientras que dos cubrían sus cuerpos. Y cada uno iba derecho hacia adelante; dondequiera que el espíritu quisiera ir, ellos iban, sin volverse mientras iban. En medio de los seres vivientes había algo que parecía carbones encendidos, como antorchas que se movían de un lado a otro entre los seres vivientes; y el fuego era brillante, y del fuego salían relámpagos. Sobre las cabezas de los seres vivientes había un firmamento que resplandecía como el cristal... y encima había un trono que parecía de zafiro; y sentado encima del trono había un ser humano. Y hacia arriba, desde lo que tenía el aspecto de sus lomos, vi como el aspecto del bronce resplandeciente; y hacia abajo, desde lo que tenía el aspecto de sus lomos, vi como el aspecto del fuego, y había resplandor a su alrededor. Como la apariencia del arco en la nube en un día de lluvia, así era la apariencia del resplandor alrededor. Tal era el aspecto de la semejanza de Yahvé. Y cuando la vi, caí sobre mi rostro" (1.4-28).[43]

Todo esto es sólo una manifestación, sin una sola palabra; sólo en el

versículo siguiente se dirige a Ezequiel, que se ha hundido en el suelo. Se trata, pues, de un "cielo abierto" con una vitalidad y una diferenciación que van mucho más allá de Isaías. Los tres serafines que cantan alabanzas mientras vuelan son sustituidos por cuatro querubines, cada uno con cuatro caras: y este carácter dodecafónico está más cerca del mundo de los seres humanos, mientras que al mismo tiempo está al rojo vivo con el Espíritu de Dios que lo impulsa siempre hacia algo nuevo, algo que está en el futuro; nunca hay vuelta atrás a lo que ha sido en el pasado. Cada uno avanza individualmente, pero está en contacto con los demás a través de las puntas de sus alas; cada uno es una misión personificada, como la misión que tendrá que aceptar el profeta: la unidad de la más alta espontaneidad y la más alta disponibilidad al Espíritu de Dios, y todo el espacio entre ellos y dentro de ellos está lleno del fuego de Dios que está vivo y palpita mientras emite relámpagos. Todo esto es la base sobre la que descansa el firmamento con el trono, y el Dios invisible se sienta sobre él -¡por primera vez!- en una forma comparable a la humana, lo que aclara la misteriosa "forma" de Yahvé que Moisés (aunque no vio el rostro: Ex 33,20) había visto (Núm 12,8). Y esta 'forma' de Dios se diferencia en una forma 'hacia arriba' y otra 'hacia abajo' (en dirección al mundo) y una luz arco iris que fluye alrededor de todo.

Cuando se describen visiones de tal impacto y extrañeza, que caen sobre el vidente con la vehemencia de lo "totalmente otro", es totalmente erróneo suponer que el vidente ha pegado los elementos individuales a partir de unos u otros motivos bien conocidos en aquella época44. La propia repetición por Ezequiel en este pasaje de "como si", con su rechazo de cualquier carácter unívoco del mundo interior, muestra claramente que no tenemos aquí un entrelazamiento de imágenes de su memoria, sino algo que supera todas las dimensiones normales y se impone con fuerza soberana desde arriba. Aquí, el Sinaí se hace presente bajo una nueva forma: en la unidad de la oscuridad de la nube y de los relámpagos y llamas que brotan de su seno. Pero mientras que en el Sinaí había un descenso vertical de Yahvé (Ex 19,20), aquí es una tormenta que viene del norte, de donde suelen venir la invasión y la catástrofe: es explícitamente la gloria que llega para juzgar, gloria que se convierte en juicio por su "movilidad", porque no está atada al lugar santísimo, el templo de Sión, sino que puede abandonarlo (como una vez en el pasado la gloria pasó del arca al enemigo: 1 Sam 3-6; Sal 78.61), como de hecho hace demostrativamente, alejándose hacia el este ante los propios ojos del

profeta: 10.19 = 11.22-23. Esta gloria se convertirá en juicio de un modo aún más terrible, porque uno de los siete ángeles de la destrucción sacará de en medio de sus llamas los carbones encendidos con los que se quemará Jerusalén: 9,1-10,2, 7. Ambos acontecimientos se relacionan en el segundo gran complejo de visiones, caps. 8-11.

La primera visión, al principio sin palabras, culmina cuando Dios se dirige al profeta, ahora postrado en el suelo: la palabra penetra en él como la fuerza del Espíritu y le pone de nuevo en pie. La gloria es todopoderosa hasta tal punto que ella misma crea a su interlocutor y lo pone en pie. A lo largo de todo el libro, el que ahora va a ser enviado es llamado "hijo del hombre", marcando cada vez de nuevo la distancia que es propia de la reverencia, la adoración y el servicio. Una vez más, se trata desde el principio de una vocación para ir a los rebeldes y de dura cerviz, un encargo para hacer algo inútil, sin ansiedad, pero sin ninguna esperanza genuina (2.3-7). Te escuchen o no" (2,5.7), Dios establecerá su poder, y en el juicio o en la salvación "sabrán que yo soy Yahvé".45 Tampoco es por el bien de los que le rechazan por lo que Dios establecerá su poder, sino únicamente por su propio bien, porque Dios se lo debe a sí mismo, porque se lo debe a su propio nombre, porque se lo jura a sí mismo46: las diversas frases se amontonan para dejar claro que toda relación entre Dios y los demás en la historia de la salvación sólo puede encontrar su fundamento en Dios mismo. Todo lo que hay de amor en este acto salvífico de Dios, está inicialmente encerrado en la circulación del tremendo y absoluto yo divino, que está lleno hasta la médula de su propia gloria.

De este "yo" sale un encargo para el "hijo del hombre", resumido en un rollo que debe comer y con el que "llenará su estómago" (3.3), aunque contenga "palabras de lamento, luto y aflicción" por fuera y por dentro. Ezequiel recibe, por así decirlo, su misión en forma de comunión: ya no vivirá él, sino que la misión vivirá en él. Se apodera de él de un modo más total y brutal que los profetas anteriores, pero no de tal modo que Ezequiel se convierta en un instrumento mecánico, sino todo lo contrario, ya que su propia responsabilidad crece más allá de toda medida, puesto que no sólo se le exige que anuncie y lleve a cabo actos simbólicos, sino que se le hace explícitamente responsable de aquellos a quienes se dirige. Si no advierte al pecador y éste muere sin haber sido reprendido, es cierto que cargará con las consecuencias de su culpa, pero "su sangre demandaré de tu mano" (3,18). Un aspecto de este ministerio de "centinela" son las oraciones de intercesión del profeta, que, sin embargo, son desechadas las dos veces

sin explicación (9.8s; 11.13). En su misión, el profeta es a la vez la palabra de Dios personificada para el pueblo y también alguien que ha entrado totalmente en su destino de destrucción y, por tanto, es plenamente solidario con el pueblo; es la cólera de Dios que estalla sobre sus cabezas y aquel sobre cuya cabeza estalla esta cólera. Une estas dos naturalezas en su persona, y su unificación revela el contraste absoluto entre la gloria trascendente del Señor absoluto y el débil y torturado fardo de humanidad que es Ezequiel, de pie a la cabeza de sus compañeros de sufrimiento culpables. De aquí al "Siervo de Yahvé" del Segundo Isaías y al "Hijo del Hombre" de la nueva alianza no hay más que un paso.

Una vez más, lo significativo es que Dios se apodera de la dimensión corporal, un proceso que había comenzado con Oseas y que aparece aquí de forma intensificada: el profeta está afectado de mudez (3.26) y paralizado durante mucho tiempo (4.8), y sólo se verá liberado de la indefensión de no poder explicarse cuando venga uno que ha escapado de la catástrofe de Jerusalén y confirme sus profecías (24.26-27; 33.22). Debe representar un asedio simbólico de Jerusalén en la tierra del exilio (4.1-8), cargando sobre sí "el castigo de la casa de Israel" y luego "el castigo de la casa de Judá" (4.4, 6); durante este tiempo, Dios "lo ata" como a una bestia que va a ser sacrificada. Debe contentarse con comida de asedio, preparada de manera repugnante (4.9-17), y debe cortarse el pelo y la barba, quemando un tercio, cortando otro tercio con la espada, y arrojando el último tercio al viento: sólo un pequeño remanente debe refugiarse en su manto, e incluso una parte de éste debe ser quemada -incluso el "remanente" de Isaías es puesto en duda, y lo que resista en Jerusalén será destruido. El profeta debe empaquetar sus bienes y escapar de su casa por la noche a través de un agujero en la pared, en una profunda oscuridad (12.1-16): *es* la partida al exilio. Debe comer su pan con temblor y beber su agua con miedo (12,17-18), pues él es la existencia de Israel disperso. Y cuando se declara que es una '(tierra-)marca' (12.6b; 12.11; 24.24), entonces hay que tener en cuenta que la esfera corporal no es sólo una alegoría del espíritu, sino el lugar donde el espíritu se realiza y se retrata a sí mismo. Las acciones simbólicas de los profetas[47] son algo más que un "medio autónomo de proclamación":[48] aunque ciertamente muestran "una sorprendente similitud con la acción mágica", carecen de cualquier cualidad mágica, ya que son acciones llevadas a cabo en obediencia a Dios; la mejor manera de verlas es como el comienzo de algo que se convertirá en los sacramentos de la

nueva alianza (*sacramenta continent quod significant*, "los sacramentos contienen lo que significan": Trento sesión VII; Denzinger-Schönmetzer 1606), en el sentido de que la existencia corporal del enviado es expropiada en favor de la encarnación de la palabra y del encargo divinos. Esto queda terriblemente claro una última vez, en el encargo que le llega a Ezequiel a la muerte de su esposa: 'Hijo de hombre, he aquí que voy a quitarte de golpe el deleite de tus ojos; pero no te lamentarás, ni llorarás, ni correrán tus lágrimas'. 'Hablé al pueblo por la mañana, y al anochecer murió mi mujer. Y a la mañana siguiente hice lo que se me había ordenado'. Y explica al pueblo que la destrucción de la ciudad santa, 'el orgullo de tu poder, el deleite de tus ojos y el deseo de tu alma' tendrá lugar tan repentinamente que no quedará tiempo para cantos de lamento (24.15-24). No hay nada en la esfera corporal que sea demasiado personal para ser expropiado para los propósitos de Dios y convertido en instrumento para éstos. Ezequiel gesticula con toda su existencia. Se le pide que aplauda y pise fuerte mientras profetiza (6,11), que "llore y gima" con el corazón destrozado (21,11); de hecho, parece como si el terrible "canto de la espada", en el que la espada de Yahvé cobra vida propia y salta y centellea por todos lados con el deseo de matar -mientras Yahvé mismo marca el compás con sus manos- fuera cantado en una auténtica danza de espadas (21,14-22).14-22).[49] Pero todo esfuerzo es vano e inútil: la gente escucha un rato al profeta, como a quien canta por las calles, y luego sigue su camino (33.32), como le sucederá también a Jesús (Lc 7.32).

Esta humillación del profeta es la mediación salvífica entre la humillación involuntaria, cada vez más profunda, del pueblo desleal y la humillación oculta, cada vez más profunda, de la gloria de Dios al llevar a cabo su juicio.

Para comprender la humillación del pueblo, hay que ver que para el sacerdote Ezequiel -que coincide aquí con los deuteronomistas- todo pecado es falta de fe contra el Dios único de la alianza, sobre todo la profanación de su santa presencia mediante cultos extranjeros. No en vano el objetivo de la segunda gran visión de gloria es conducir al profeta en el espíritu por las salas del templo y mostrarle allí uno tras otro el culto de Ishtar (8.5-6), los cultos secretos egipcios (8.7-13), el culto de Tam-muz (8.14-15) y el culto babilónico al sol (8.16-17). Pero, ¿alguna vez las cosas habían ido realmente mejor? Ezequiel pinta toda la historia de Israel en grandes frescos: para él, la falta de fe de Israel se remonta a los tiempos más remotos. El fresco del

capítulo 20 sitúa el origen del culto a los ídolos en el momento de la elección de Israel en Egipto y traza su desarrollo en cuatro etapas, en las que Dios perdona al pueblo por amor a su nombre. Lo mismo ocurre en el cap. 25, donde los reinos del Norte y del Sur aparecen como dos rameras a las que Yahvé ha elegido por amor: "fornicaron en Egipto; fornicaron en su juventud" (23.3, 19); la fornicación de Judá pasa de los egipcios a los asirios, pero no se contenta con eso y finalmente corteja a los caldeos. Al final, Yahvé da a la ramera la copa de su ira, que Samaría ya ha bebido, con un canto para beber (23.32-34): La beberás y la escurrirás, y sus pedazos desgarrarán tus pechos". El cap. 16 resume toda la teología de la prostitución desde Oseas en un fresco final detallado que posteriormente se amplió dos veces (16.44-52, 53-63, quizá también vv. 30-34): A Jerusalén (como se llama esta vez a la hermosa muchacha) se le dice: 'Tu origen y tu nacimiento son de la tierra de los cananeos; tu padre era amorreo, y tu madre hitita'50; por tanto, ya lleva en sí la idolatría y la fornicación como parte de su herencia. Sin lavar, expuesta despectivamente en campo abierto, se está revolcando en su sangre cuando Yahvé la encuentra y la cría; cuando su cuerpo florece y sus pechos se hinchan, en "la edad del amor" Yahvé se une a ella, hace un pacto con ella, la viste y la adorna lo más hermosamente posible. Y tu fama se extendió entre las naciones a causa de tu hermosura, pues era perfecta por el esplendor que yo te había concedido. Pero confiaste en tu hermosura, y fornicaste a causa de tu renombre, y prodigaste tus fornicaciones a todo el que pasaba': a los egipcios, a los asirios, a los cananeos y a los babilonios. De hecho, la ramera ni siquiera exige pago, pues ella misma paga a sus clientes con los regalos que le ha dado su verdadero marido. Así (como en el cap. 23) la infiel será humillada por completo: será desnudada en presencia de todos sus amantes (esto fue siempre la encarnación de la vergüenza para Israel), su lecho de lujuria (la tierra santa) será arrasado, ella misma será mutilada (23.25), luego apedreada y quemada: 'Así saciaré mi furia sobre ti'. El primer apéndice es plenamente Ezequiel51 : pone a Jerusalén, que era la primera gracias a su elección, misión y responsabilidad52 , en el último lugar después de las desleales Samaría y Sodoma, la encarnación misma del pecado: por la vergüenza de su fornicación, ha "justificado" a sus hermanas, relativamente hablando. Por lo tanto, como añade el segundo apéndice, también será la última en ser restablecida. Y cuando Dios, por pura misericordia, quiera recordar el pacto que una vez hizo con la muchacha, entonces ella 'recordará y se confundirá, y

nunca más abrirá la boca a causa de su vergüenza' (16.62-63).-Aunque Oseas, Isaías y Jeremías habían cantado a la vid que Dios había plantado, Ezequiel utiliza inicialmente esta imagen sólo como un medio más para humillar al pueblo (cap. 15): la madera de la vid no sirve para nada, el carpintero no encuentra ningún uso para ella, 'se da al fuego como combustible'. Lo que Jerusalén hubiera podido ser, habría sido producto sólo de la gracia: en sí misma, vale menos que la madera de los otros pueblos; la palabra está aquí *en camino* hacia la parábola de la vid de Jesús. Israel será humillado hasta el asco total de sí mismo (6,9; 16,63; 20,43; 36,31); y como este objetivo último le parece lejano a Ezequiel, debe profetizar la destrucción de Jerusalén con la mayor dureza y despiadada crueldad. Todo debe meterse en el horno de fundición (22.17-22) y un salvaje "canto de cocción" (24.3s.) aviva el fuego de la ira, hasta que el brebaje está completamente cocido. Toda compasión está ahora fuera de lugar (7.9; 24.14), e incluso los niños no serán perdonados a causa de sus piadosos padres (14.12s.), o, si son perdonados, esto sólo en aras de un juicio más profundo (14.22). Al margen, como acompañamiento, Ezequiel canta la caída en el Infierno de las superpotencias del mundo, en extensos poemas que pertenecen a los pasajes más impactantes de la Biblia.[53] Pero mientras estos titanes son enterrados en el Infierno, Dios tomará otro camino con Israel: será conducido al "desierto de los pueblos" (20.35). Este desierto sólo recuerda remotamente el acontecimiento del éxodo, y sólo tiene conexiones externas con la imagen del anhelo de Oseas y Jeremías, la imagen del retorno a la intimidad solitaria de la primera época. El desierto de Ezequiel es un espacio vacío y calcinado tras todos los fuegos de la destrucción, un estado que se encuentra casi al otro lado de la muerte en confrontación directa con el Dios que elige y rechaza, que es juez y esposo amoroso. Te llevaré al desierto de los pueblos, y allí entraré en juicio contigo cara a cara. . y os haré pasar bajo la vara', como hace el pastor cuando cuenta el rebaño y lo lleva a casa, 'y os dejaré entrar por número' (20,35-37). Se trata de un juicio que establece la justicia mediante la separación: "Yo juzgo entre ovejas y ovejas, carneros y machos cabríos" (34.17).[54] Sólo atravesando este desierto puede Israel encontrar el camino de vuelta a Dios, pues incluso ahora está con los exiliados y no con los que están en Jerusalén y todavía creen que poseen el santuario (11.14-18): pues su gloria ha aparecido junto al río Chebar y se ha retirado del templo al son del aleteo de las alas de los querubines (11.22-23).

Dios emprende la tarea de purificación de Ezequiel más

personalmente que con ningún otro profeta. Por eso es muy significativo que el fuego que va a destruir Jerusalén sea sacado con solemnidad litúrgica de en medio de la gloria ardiente de Dios. Después de que los seis ángeles enviados hayan marcado la señal de la cruz[55] en la frente de los elegidos, se dirige al séptimo: "'Entra entre las ruedas giratorias debajo de los querubines; llena tus manos de carbones encendidos de entre los querubines y espárcelos sobre la ciudad". Y entró ante mis ojos. . . Y un querubín extendió su mano de entre los querubines hacia el fuego que estaba entre los querubines, y tomó un poco de él, y lo puso en las manos del hombre vestido de lino, el cual lo tomó y salió" (10.2, 7).[56] Aquí Dios le ordena primero que golpee el templo, que lo "impurifique" llenándolo de cadáveres (9.7). En su juicio, Dios se acerca a menudo al pecado sin protección en Ezequiel (*cf.* 14.9;[57] 20.25-26), una proximidad que causa una impresión escandalosa en una persona piadosa, pero con un efecto chocante que es intencionado. Dios se reserva para sí el castigo de Israel (35,11), un castigo que infligirá de cerca. Sabe lo que hace: "Vivo yo para tratar con vosotros" (20,33s). Todo lo que se puede hacer ahora es entender esta cirugía despiadada como un acto de ternura totalmente secreto, una ternura que se humilla más profundamente en Ezequiel que nunca. Dios quema a su novia infiel y la templa con su propia gloria. Sería muy superficial ver en el Dios que juzga Ezequiel sólo una sublimidad inabordable, muy por encima del mundo, y en el propio profeta sólo una férrea obediencia servil, a menudo cruel. El fuego que arde en torno a Dios y al profeta es el resplandor inexorable del amor absoluto,[58] humillado por la ramera Jerusalén y por las dos rameras Samaría y Judá para ser entregado a través de ellas a la burla de todos los pueblos con los que las rameras retozan.

Sólo desde la total desolación de la escena del fuego y del desierto puede el amor de Dios instaurar un reino puro: mediante el perdón de los pecados, lavando las manchas con agua pura, sin mérito alguno (cap. 20; 36.25), mediante nada menos que una resurrección de los huesos muertos a la vida viva como obra del Espíritu de Dios (cap. 37). Aquí es Dios mismo quien planta de nuevo su "árbol humillado" y lo hace crecer hasta convertirse en un "cedro maravilloso" para que "las aves del cielo hagan en él sus nidos" (17,22-24). Es Dios quien depone a los malos pastores y se compromete él mismo a ser el pastor de su pueblo, yendo en busca de la oveja perdida, vendando a los heridos y curando a los enfermos (34,16). Es cierto que todavía hay

que librar una batalla final contra el gran enemigo del norte; pero Dios debe librar esta batalla él solo por la humanidad, hasta que las armas del enemigo puedan ser quemadas de una vez por todas (caps. 38-39). Entonces irradiará la gloria de Dios sobre su pueblo (39.7, 13, 21). Como en Jeremías, el punto de inflexión es el momento en que Dios lleva a cabo la purificación interior y la preparación de los corazones para la alianza de su amor: "Os daré un corazón nuevo y pondré dentro de vosotros un espíritu nuevo; y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Y pondré mi espíritu dentro de vosotros, y haré que andéis en mis estatutos y observéis mis ordenanzas . ... y seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios" (36.26-28).[59]

La imagen exterior que corresponde a este proceso interior es la visión del retorno de la gloria de Dios al templo renovado (43.1-9), con la tierra reflejando la gloria de Dios. Una vez más "la gloria de Yahvé llena ahora el templo", y éste es "el lugar de mi trono y el lugar donde poso mis pies", como en tiempos de Isaías. Pero el santuario que ve Ezequiel, registrando sus medidas junto con un ángel medidor, es un templo escatológico, como la Jerusalén cuya medida verán Zacarías y luego Juan. La poderosa imagen del manantial de agua viva que brota del nuevo templo y se hincha poderosamente al descender al Mar Muerto, es sin duda lo último que sale de la mano del propio Ezequiel, y cobrará nueva vida en el Apocalipsis de Juan[60].

7. LITURGIAS DE LAMENTO

Israel reza incluso en el período en que la gloria se ha ido; en el lugar del templo, tras su destrucción por el fuego en 587, celebra la liturgia de las "Lamentaciones". Así como las vigas carbonizadas hacen presente la ausencia de la casa antaño hermosa, la desolación de Jerusalén hace presente la ausencia de Yahvé. Sólo el que una vez fue elegido sabe lo que es ser rechazado; sólo el que una vez fue apreciado y amado sabe lo que es ser abandonado. Israel no tiene ninguna posibilidad de interpretar este vacío, que es todo lo que le queda, como un modo de la presencia divina, ni el carácter evidente de su rechazo actual como un modo de su elección. Israel sólo puede hacer una cosa: ver su situación y tomársela a pecho, y esto sobre todo en la oración, presentándose en su mayor vergüenza y desnudez ante el Dios que justamente ha provocado todo esto. Y como se trata de una liturgia, las súplicas y la expresión de la esperanza no estarán del todo

ausentes; pero dan la impresión de carecer de alma, se elevan al Cielo como tocones de árboles despojados de sus hojas. La comunidad en su lamentación está lejos de una valoración positiva de su sufrimiento como fecundidad o incluso como representación vicaria en algún sentido.

Esto separa a la ciudad que se lamenta de Pablo, cuando se llama a sí misma "escoria y desecho" (3.45), pues "su inmundicia" se adhiere a ella, "por eso su caída es terrible" (1.9). Antes era hermosa, porque la gloria de Dios la iluminaba. Pero "la perfección de la belleza, la alegría de toda la tierra" ha pasado (2.15), su "esplendor" (*tip'ereth*, 2.1), su majestad (*hadar*, 1.6), se han desvanecido, su "corona ha caído" (5.16), su "oro se ha oscurecido, el metal puro se distorsiona" (4.1). La cólera de Dios "la rodea como una nube" (2.1), "ya no los mirará más" (4.16). Cuando su gloria habitaba en ella, estaba en el cielo, pero ahora ha sido "arrojada del cielo a la tierra" (2.1), "en tinieblas sin luz" (3.2). Puesto que el ser de Dios es revelación, su ausencia es la interrupción de la comunicación: 'la ley (Torá) ya no existe, y sus profetas no obtienen visión de Yahvé' (2.9); todo lo que pueden hacer ahora es sentarse en silencio en el suelo (2.10).

Y éste es el resultado de lo que ha hecho Dios, que antes había luchado en favor de Sión, pero que ahora se ha convertido en su "enemigo" declarado: Pero esta furia de Dios contra su pueblo se entiende como el cumplimiento de la promesa, o más bien de la amenaza (2,17), y esto ya significa que es la consecuencia de la propia culpa de Sión. Lo amargo no es (como en el caso de Job) pensar en el acto incomprensible de Dios al rodear a Sión con una nube, sino que es "ajenjo y hiel" (3,19) pensar sin cesar en el propio pecado, que es mayor "que el pecado de Sodoma" (4,6): los pecados de sus profetas y las iniquidades de sus sacerdotes" (4,13), y ya los pecados de "nuestros padres", con los que el pueblo de hoy se solidariza (5,7). La liturgia aquí sobre todo indica, revela y difunde la terrible realidad. Pero la liturgia pide a Dios que mire. Mirad y ved nuestra desgracia" (5,1). (5.1). Yahvé, mira mi aflicción" (1,9). Y, con cierta inquietud, también está la oración: "¡Mira, Yahvé, y mira! ¿Con quién has obrado así?" (2.20). Pero no se trata de un juicio al Señor, sino de reconocer que tiene razón: "Yahvé tiene razón, pues me he rebelado contra su palabra" (1,18). Se trata de un juicio sobre uno mismo, dentro del juicio hecho por Dios, y por tanto de una "doxología del juicio "[62] , que da a Dios *la* gloria de la que le había privado y que él mismo ha retirado y velado.

La tercera liturgia, en su sección central (3.21-33), modula hacia la esperanza. Surgen viejos temas de los Salmos, pero todo permanece en un tono tenue. Hay que esperar en silencio". Quizás todavía haya esperanza". Y también la indicación de "poner la otra mejilla al que hiere". Es como si el lamento se avergonzara de pedir más gracias después de todo lo que ha pasado.

Como el Libro de Job, y como muchos pasajes de Jeremías y Ezequiel y muchos Salmos, las Lamentaciones tratan de esbozar un sufrimiento absoluto. Lo hacen, no intensificando el elemento subjetivo, sino recurriendo a su conocimiento en la fe sobre las tinieblas que nacen allí donde Dios se aparta y se retira. Las sombras de la muerte del mundo inferior alejado de Dios, encarnación de lo no redimido, proyectan la oscuridad de su definitividad sobre los vivos. Aquí el lamento bíblico se diferencia bastante de la tragedia griega, que igualmente intentaba representar el sufrimiento absoluto frente a un cielo negro.[63] No es la capacidad de sufrimiento del corazón humano (capacidad que le permite crecer más allá de los propios dioses) lo que da la medida del sufrimiento absoluto, sino la realidad que se produce por el alejamiento del Dios vivo. El que se lamenta e implora se encuentra *en* esta realidad, determinado y juzgado por ella, sin poder forjar a partir de ella un argumento contra Dios, ya que no le proporciona nada que pueda medirse en términos humanos. Aunque la oscuridad supera su formato humano, ya que es la sombra y el vacío de Dios, el santuario destrozado en el que ahora se sienta es la imagen de su propia culpa. Sólo puede ser rechazado aquel que ha sido elegido, y esto significa que no tiene otra opción -si lo desea y es capaz de escapar de su condición- que volverse hacia aquel que le ha dado la espalda, o (como dice Agustín) emprender la huida hacia aquel de quien se huye. Por eso los himnos terminan con una pregunta:

¿O es que nos has rechazado? ¿Estás muy enfadado con nosotros?" (5.22).

8. TRABAJO

En Ezequiel, la "gloria" de Dios había aparecido en un "viento tempestuoso del norte", resplandeciendo en relámpagos en la densa nube que acompañaba a este viento (Ez 1,4), y ya en el último Isaías la visitación de Dios podía tomar esta forma de "tempestad y llama de fuego devorador" (Is 29,6). Pero en Job, lo único que queda de la

gloria de Dios es la "tempestad" (*se'ara*); Yahvé no había estado presente en la "tempestad" para Elías (1 Re 19,11), aunque al final lo había atrapado para sí en la "tempestad" (2 Re 2,1.11). En Job, sin embargo, el Dios que aparece en la "tempestad" no es el Dios que aparece con ira (Jer 23,19; 30,23), sino el que está totalmente despojado del esplendor de su aparición, un *"kabod* desnudo que corresponde al despojo y desnudez de Job ante Dios.

Sea cual fuere la fecha de redacción definitiva de la poesía, desde el punto de vista de las ideas, se sitúa entre Ezequiel y Lamentaciones, por un lado, y el Deutero-Isaías, por otro: entre la partida de la gloria de Dios, que deja tras de sí ruinas calcinadas, y el misterio de la noche del "Siervo de Yahvé", aunque todavía no se intuya esta figura.[64] Puesto que Job no es israelita,[65] se sitúa fuera de la problemática de la alianza y de la solidaridad pactada. Con Noé y el Daniel ugarítico, es uno de los sabios ejemplares de la época primitiva (Ez 14,14.20); la narración marco lo presenta como el tipo del hombre que se mantiene íntegro (*tam*)[66] ante Dios, y él mismo apelará en sus discursos a la integridad (*tumma*: 1,1.3.9) que se le reconoce al principio del relato (27,5; 31,6). Cuando le roban todos sus bienes y su mujer le incita a la blasfemia, no peca ni con una sola palabra, sino que bendice el nombre de Dios, de quien está dispuesto a recibir la desgracia como regalo, igual que está dispuesto a recibir la buena fortuna; Dios, que le envió desnudo desde el vientre de su madre, puede desnudarle como preparación para su muerte (1,21; 2,10).

La integridad del "sí" de Job a Dios constituye el marco indispensable para su lucha con Dios, cuya imagen se distorsiona tanto para él en la noche oscura del sufrimiento que adquiere forma demoníaca. La respuesta definitiva a la pregunta de cómo es posible este oscurecimiento de la imagen de Dios sólo la encontraremos en la conclusión, pero no nos equivocaremos si vemos la respuesta relacionada con la "apuesta" de Dios con el ángel acusador, aunque el "preludio en el Cielo" sólo se refiera a la retirada de las posesiones externas de Job y, en última instancia, de su salud física. La caída en la oscuridad espiritual interior es la prolongación de estas retiradas y una intervención oculta del mundo celestial es al menos uno de los presupuestos de esta caída.

Job no se transpone a sí mismo, sino que entra en una condición que le es desconocida y que no puede guardar ninguna proporción con los estados que podrían preverse a partir de la relación con Dios que había tenido hasta entonces; esto significa también que no es posible

identificar el camino recorrido desde aquellas antiguas experiencias religiosas hasta esta nueva experiencia, ya que entre los dos mundos de experiencia se abre un abismo que impide cualquier enlace espiritual, cualquier lenguaje común, cualquier reconciliación dialéctica. A un lado se sientan los tres amigos con la antigua experiencia (que era también la experiencia de Job), al otro lado se sienta Job solo; y cuando ambas partes hablan entre sí, sus monólogos pasan de largo sin encontrarse. Los amigos apelan continuamente a su experiencia, que es la experiencia universal cristalizada por la tradición.67 Job rechaza esto impacientemente con un "lo sé, lo sé".68 "Yo también podría hablar como tú, si estuvieras en mi lugar; podría juntar palabras contra ti, y sacudirte la cabeza", como tú haces ahora conmigo (16.4). Pero precisamente de eso se trata: Job habla desde el dolor de una experiencia de ser robado, una experiencia que los otros no conocen. Si hablo, mi dolor no se calma, y si me abstengo, ¿cuánto me queda de él?" (16.6). Del mismo modo que los amigos que se acercan a Job al principio no lo reconocen, porque su aspecto exterior está muy desfigurado (2.12), tampoco lo reconocen interiormente durante toda la conversación. Le han robado toda la dignidad, todo el esplendor (*kabod*) que antes poseía e irradiaba su ser, el *kabod* que otorga al hombre la creación69 (19.9). Esto le convierte espiritualmente en uno de los expulsados, y así se describe a sí mismo con todo lujo de detalles (30.1-8). Ha perdido su honor humano, es objeto de burla (30.1), de escarnio (30.10), alguien a quien la gente escupe (17.6). Así, ha llegado al aislamiento absoluto, que tiene para él la amargura del abandono: es "evitado", "eludido", "olvidado", se convierte en "un extraño y un extranjero" para los que viven en su casa; es más, se convierte en alguien cuyo "mal hedor" les resulta repulsivo (19.13-19).

Este aislamiento es tan profundo que sólo Dios mismo puede haberlo causado. En tu luz vemos la luz", dice el Salmo (36,10), y estas palabras profundamente misteriosas deben significar que allí donde ha desaparecido la luz de la existencia humana, su dignidad y su comunicación, se ha ido también la más profunda "luz del rostro de Dios" (Sal 27,1; 89,16) (29,3). Dios "esconde su rostro" (13,24), como dice la expresión tradicional, aunque esto sólo revela una cara de la paradójica relación. El Sal 139.7-10 había descrito la imposibilidad de huir de Dios, puesto que está presente en todas partes, pero Job sostiene con dureza la postura contraria:

He aquí, voy hacia el este, pero él no está allí;
y hacia el oeste, pero no puedo percibirlo;

en el norte lo busco, pero no puedo contemplarlo;
Me vuelvo hacia el sur, pero no le veo (23.8-9).[70]

Pero así como, en el Salmo, el hombre se encuentra con Dios que está presente en todas partes, incluso cuando huye, Job se encuentra indefectiblemente con el Dios ausente. Es "cercado" por él (3,23), como los que se lamentaban en Jerusalén fueron "cercados con piedras labradas" (Lam 3,9), es encarcelado (12,14), asediado (19,12) por el Dios que se muestra enemigo suyo, como enemigo era también de los que se lamentaban en Jerusalén (13,24; 16,12s; 19,11). Dios lo persigue (10.16) y lo cubre con la guerra (10.17); pero en tal guerra está claro desde el principio que Dios tiene "la sartén por el mango" (9.2-3; 9.19; 12.13-25) y por eso "embriaga" a la frágil criatura y "desprecia la obra de sus manos" (10.3). Tus manos me formaron y me hicieron, y ahora te vuelves y me destruyes" (10.8). ¿Tenía Dios en mente la idea de la destrucción en el momento de la creación, cuando puso en marcha todo el asunto de la procreación (10.9-10)? Incluso entonces, esta criatura humillada seguiría estando bajo la mirada de Dios, pero el acto de Dios de notar, observar, incluso de mirar implacablemente (7.16-20; 10.20; 14.3) desde una emboscada invisible (9.11) sería entonces sólo la terrible parodia del sentimiento de seguridad en las alas y en la mirada abrazadora de Dios, de la que cantan los piadosos en Israel.

Job ha quedado a la deriva de la antigua relación con Dios, y todos los argumentos extraídos de esta relación ya no tienen poder para alcanzarle. Vuestras máximas son proverbios de ceniza", dice a los tres amigos cuando le sugieren que cultive la paciencia y la confianza (4.6), que se atenga a la sabiduría tradicional (8.8-22), que rece (11.13) y, sobre todo, que admita su culpa ante Dios, ya que su sufrimiento sólo puede entenderse como un castigo. En efecto, es en este punto donde el diálogo se rompe en dialéctica: para los amigos, los discursos de Job le condenan irrefutablemente por el pecado que se niega a admitir, y sus acusaciones contra Dios son blasfemas (15.6); pero desde la perspectiva de Job, las insistentes exhortaciones de los amigos no son sino la prueba de que Dios se ha convertido en su enemigo, pues ahora ha convertido incluso a sus amigos en adversarios:

Los hombres me han abierto la boca,
me han golpeado insolentemente en la mejilla. . .
Dios me entrega a los impíos,

y me arroja en manos de los malvados (16.10-11).

La dialéctica letal es llevada a sus extremos por la intervención de un cuarto interlocutor, Elihú, que rechaza los argumentos de los tres amigos por inadecuados y se erige en "abogado de Dios" *frente a* Job (36.3). Su arma argumentativa -con plena justificación desde su propio punto de vista- es la divinidad, es decir, lo absoluto de Dios: Dios tiene razón *a priori*, porque es Dios y también porque como creador ha establecido toda la justicia interna del mundo (34.13-17). Sobre esta base, es fácil descalificar las afirmaciones de Job -que no ha pecado de tal manera que merezca tal castigo, que está obligado a acudir a la ley contra Dios porque se le ha negado la justicia que se le debía, y que a Dios no le afecta si un hombre peca o no (33-35)- con razones que Elihú resume finalmente en un himno al Dios trascendente (36.22-37.24). Este himno va más allá de un himno similar de Bildad (25.2-6; 26.1-14): mientras que Bildad describe la grandeza de Dios con tintes fuertemente míticos -el temblor del Seol y de sus habitantes ante Dios, su desnudamiento de Abbadón, la lucha de Dios contra "Rahab" y la "serpiente que huye[71] y la aparición de Dios en la epifanía de la tempestad- estas imágenes míticas retroceden en Elihú para dar paso a la alabanza de la grandeza de Dios en la naturaleza y en sus maravillosas obras, la alabanza de la obediencia de los seres naturales a las instrucciones de Dios, la alabanza de la inescrutabilidad de Dios, culminando una vez más en la imagen tradicional de la epifanía divina en la tempestad. El acento recae en la idea de que el hombre "debe mirar con asombro" la actuación de Dios en la naturaleza y en el mundo de los hombres con "reverencia" y "a distancia" (36,25; 37,24). El hombre conoce a Dios a través de los fenómenos de la naturaleza, que le sirven de Señor premiando el bien y castigando el mal (37.3). Dios mismo está revestido de una "sublime majestad "[72] que permanece inaccesible para nosotros (37.22). Ambos discursos, el 'más primitivo' de Bildad y el 'más erudito' de Elihú, exigen en última instancia la *reverencia* creatural que es el principio de la sabiduría para los Salmos y para los escritos sapienciales (Prov 1.7; 9.10; 15.33).

Job opone a este "temor del Señor" algo aguado un "*terror*" elemental ante la presencia de Dios. Asombrado, pregunta a los que se supone que son sus amigos: "¿No os aterrorizará su majestad, y caerá sobre vosotros su pavor?" (13.11), mientras que a Dios mismo le dice: "Retira lejos de mí tu mano, y que no me aterrorice tu temor" (13.21). Cuando piensa en Dios, se le eriza el vello de la carne (21.6). Me

aterroriza su presencia; cuando pienso en él, le temo... porque estoy rodeado de tinieblas, y una densa oscuridad cubre mi rostro" (23.15, 17). Las "flechas envenenadas de Dios "[73] se lanzan contra él desde estas tinieblas, "los terrores de Dios se alzan contra mí" (6.4). Por eso pide un abogado y un árbitro, para que "aleje de mí su vara y no me aterrorice su temor" (9.34). Los terrores se vuelven contra mí" (30.15), activos y agresivos: son las miradas de Dios que el sufriente siente constantemente dirigidas a él con insoportable hostilidad (7.17-20).

Por un lado está la reverencia, por otro el terror ante Dios: esto es lo que separa los dos niveles y hace imposible la conversación, pues es precisamente este miedo en presencia de Dios lo que los amigos toman como signo revelador de la culpa secreta de Job. Reconocen el pecado en su miedo.[74] Y precisamente estas acusaciones alejan a Job de toda comunicación con los demás, hundiéndolo más profundamente en la soledad de su miedo en presencia de Dios. Los dos mundos chocan entre sí en los capítulos 18 (Bildad) y 19 (Job): para Bildad, el hombre malvado es perseguido por las furias que finalmente lo arrastran ante el "rey de los terrores" (Plutón, el Nergal babilónico, el señor del mundo inferior), mientras que Lilith (la hembra babilónica del demonio de la tormenta) se instala con él (18.11, 14-15). Es un "desarraigado" (v. 16), desterrado (v. 18), condenado a la infertilidad (v. 19). A Job no le preocupa tener que recurrir a las mismas imágenes para describir su sufrimiento (19.10); es precisamente aquí donde llega a su afirmación más elevada y verdaderamente válida: "¡Oh, si mis palabras estuvieran escritas! Ojalá estuvieran inscritas en un libro con pluma de hierro" (19.23-24). Oh tierra, no cubras mi sangre y no dejes que mi grito encuentre descanso. He aquí que mi testigo está en los cielos, y el que responde por mí está en las alturas. Mi grito es mi abogado ante Dios, mientras mi ojo derrama lágrimas a Dios" (16.18-20). La situación es muy cercana a la tragedia griega, en la que el grito de la finitud sufriente se convierte en un memorial en la eternidad, elevado como una hueste a los dioses, igual en rango a la gloria del Olimpo y quizá superior a ella.[75] El dolor se eleva tan alto, creciendo tanto más allá de la transitoria dimensión subjetiva, que establece algo objetivo entre el Cielo y la tierra, algo que nunca más puede ser destruido -trascendiendo la lucha y la enemistad con el cruel Dios (30.20-21) que no escucha ninguna plegaria. Tierra" significa aquí una vida humana vivida en un esfuerzo honesto y puro de acuerdo con los mandamientos de Dios (29.11s.; 31.1-40), y "Cielo" significa la oscuridad cerrada frente a la cual se vivió esta vida. El

sufrimiento es el "dinero de precaución" (17.3) que la tierra deposita por adelantado en el Cielo, dándole un derecho inviolable a una existencia al lado de Dios. El único elemento de lo que de otro modo es totalmente perecedero76 que puede permanecer en pie en presencia de lo divino es el terrible peso de los sufrimientos, cuando éste se pesa en balanzas justas entre el Cielo y la tierra (6.2). Y por eso también Job debe plantear la desafiante pregunta de los héroes de Eurípides: "¿Te parece bien oprimir, despreciar la obra de tus manos? ¿Tienes ojos de carne? ¿Ves como ve el hombre? ¿Tus días son como los días del hombre?" (10.3-5). Exige a Dios *justicia* para sí mismo y habla en términos de juicio77 : lamenta la falta de árbitro (9.32-33) y hace de su propio sufrimiento un abogado de sí mismo (19.25s.). Ciertamente, detrás de los conceptos jurídicos hay conceptos éticos y preguntas: "¿Por qué viven los malvados?" (21.7), ¿por qué son castigados en sus hijos y no en sus propias personas? (21,19), ¿qué queda de la justicia de Dios? (24.1-17), pero estas preguntas no hacen más que acompañar de reojo el propio problema de Job, ilustrándolo; tiene una estructura diferente. Detrás del pensamiento jurídico se esconde en última instancia una intuición estética: las proporciones entre la vida de Job y el sufrimiento de Job son erróneas; por muy sublime, trascendente y absoluta que sea la descripción que uno haga de Dios, éste sigue siendo responsable de fallos tan elementales en la proporción. Por eso, el "hombre íntegro", Job, se atreve a todo, "toma su carne entre los dientes y pone su vida en la mano" (13,14), y "esta audacia será mi salvación, que un impío no se atrevería a presentarse ante él" (13,16); como ahora no es posible un verdadero diálogo con Dios (23,3s.), se atreve a "rebelarse" (23,2). Pero la preocupación de Job aquí no es él mismo, sino -y en esto se le puede comparar con el Prometeo de Esquilo- el orden absoluto entre el Cielo y la tierra; apela desde un dios reducido (el "Zeus" de la nueva generación de dioses) al Dios total que es verdaderamente digno del nombre divino.

Cuando los judíos formulen tales preguntas por la perplejidad que les produjo la ruptura de la alianza y el exilio en Babilonia, Dios responderá en el "Libro de la consolación de Israel" y en los Cantos del Siervo. Esta respuesta no se anticipa en el Libro de Job. La desunión interna de la respuesta corresponde a la desunión interna de la formulación del problema. En efecto, ¿quién es este Job no judío? ¿Es anterior o posterior a Israel? ¿Es el representante del "mundo de los gentiles", que todavía no ha recibido ninguna promesa y al que se deja que se forme una imagen de Dios sobre la base exclusiva de su

comprensión de la existencia? ¿O es el resultado de la experiencia del exilio de Israel, que debe trascender su anterior comprensión de la alianza y abandonar su enseñanza de sabiduría religiosa (tal como la representan los tres amigos) por algo oscuro que se encuentra en el otro lado de la muerte? La resolución de esta pregunta queda abierta; toda la historia sigue siendo *un mashal*, una parábola poética que proyecta el esbozo de una totalidad inalcanzable. Su importancia estriba en que rechaza toda solución que transfiguraría con demasiada rapidez la dura realidad, al tiempo que ofrece un esbozo muy exacto (en forma negativa) de las condiciones de posibilidad de una síntesis redentora, que no estará disponible a un precio inferior al de las experiencias de abandono y terror de Job, y al de su total incapacidad para comprender. El concepto de "representación vicaria" aún no está presente; aunque pronto aparecerá en los Cantos del Siervo, sigue siendo algo no comprendido en las profundidades del sufrimiento, pues de otro modo éste no sería completo.

Siendo así las cosas, la respuesta de Dios a Job desde el viento tempestuoso sólo puede partir del tono adoptado por el "rebelde" y de su exigencia de un proceso judicial con las debidas garantías, poniendo al descubierto la contradicción interna de lo que dice Job. De ahí surge la ironía divina, que traspasa la frontera del humor en la descripción de las maravillas de la creación.[78] La visión de la gloria del Dios de la alianza de Israel, que tendría que presuponerse para una respuesta en el lado lejano del exilio, no puede suplirse en un proceso acelerado en el que ésta falta; por eso Dios sólo habla de su absolutez y eternidad, respecto a las cuales Job sólo es un recién llegado: ¿Dónde estabas tú cuando yo puse los cimientos de la tierra?" (38.4), y habla de su poder y sabiduría que ha invertido en el mundo. Se evoca con toda propiedad el gran enigma del cosmos y la piedra de toque de toda filosofía del mundo válida: la razón de los animales irracionales. El hombre, con todos sus problemas, vive en un mundo con una sabiduría que no ha establecido, pero que no puede excluir de su consideración para relacionarse como individuo aislado con Dios y jugar así a ser "censor de Dios" (40.2). Adórnate de majestad (*ga'on*) y dignidad (*goba*); revístete de gloria (*hod*) y esplendor (*hadar*)' (40.10), los atributos distintivamente divinos, 'entonces yo también me inclinaré ante ti' (40.14). Job debe reconocer que ha sido derrotado en presencia de la "omnipotencia" y de las "cosas demasiado maravillosas para mí" (42.2, 3b), y se hunde suspirando[79] ante la majestad "en polvo y ceniza" (42.6). Y pronuncia la hermosa frase: "Había oído hablar de ti

con el oído, pero ahora mis ojos te ven" (v. 5), aunque es una palabra que más vela que revela la verdadera situación y encaja mal con la justificación que Dios hace de Job ante sus amigos: "No habéis hablado de mí lo que es justo, como mi siervo Job" (v. 7). Dios llama a Job su "siervo" (*'ebed*) cuatro veces en su discurso final. ¿Significa esto, entonces, que Job había hablado en la mayor proximidad al 'Siervo del Señor', y que los amigos habían encarnado una etapa obsoleta y superada de la religión de Yahvé? ¿Y Dios mismo, con toda seriedad, había conducido a Job a esta oscuridad, de la que sólo él tiene la llave y de la que sólo él es responsable, con todas las lamentaciones y las aparentes blasfemias que se pronuncian en esta oscuridad? ¿Significaría esto que se han reunido los elementos para la síntesis final que*, a fortiori,* sólo Dios puede realizar: la unidad de la gloria de Dios y el abandono total de Dios, el Cielo y el Infierno?

9. DEUTERO-ISAÍAS

La vocación del profeta anónimo, introducido más profundamente que ningún otro en los misterios de la gracia de Dios en la noche del destierro, es triple (Is 40,1-8): está llamado a consolar a los que han sufrido más que suficiente (vv. 1-2), está llamado a escuchar el grito: 'En el desierto preparad el camino del Señor . . y se manifestará la gloria del Señor, y toda carne la verá juntamente' (vv. 3-5), y él mismo está llamado a gritar: 'Toda carne es hierba . . . la hierba se seca, la flor se marchita, cuando sopla sobre ella el aliento del Señor . . pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre" (vv. 6-8). En esta vocación a llevar consuelo, la gloria de Dios sigue siendo una realidad futura para todos, y la misión personal lleva al enviado al origen de la antítesis absoluta entre el origen -la palabra de Dios que existe para siempre- y la fragilidad total de la carne que es como el heno, junto con toda su hermosura80. Esta gloria es tan absolutamente futura que el ciclo de las anteriores automanifestaciones de Dios parece completo y terminado; ahora surge algo totalmente nuevo, algo que está "oculto, que no has conocido "81 , no una continuación, sino "creado ya ahora "82 , algo que vuelve al momento absolutamente creador del primer comienzo.

Jeremías y Ezequiel han llegado a un punto final extremo, a un final de los caminos: por tanto, hay un paréntesis, y un nuevo comienzo que surge de nuevo del origen, con un Dios que no tiene relación con nada más, un Dios que es totalmente "incomparable "83 , que no regala

su gloria a ningún otro[84] y que, si crea, sólo puede hacerlo para su propia gloria[85]. Este Dios existe antes de todos los tiempos, es absolutamente el Primero y precisamente por eso es también el Último, y no hay nada más alto que la futura aparición en gloria de su palabra, de su justicia y de su salvación, ni puede pensarse en nada más alto[86]. Todo lo que la criatura puede hacer es confiarse totalmente a la mano modeladora de su creador;[87] todo lo demás en lo que se había confiado no ha respondido a las expectativas; el profeta anónimo es capaz de hacer y exigir lo que Job fue incapaz de hacer y lo que Jeremías consiguió sólo con esfuerzo.[88] "No hay nadie que pueda librar de mi mano; yo obro y ¿quién puede impedirlo? "[89] También esto, una vez más, va dirigido contra Job.

El profeta da entonces consuelo, con palabras halagadoras, casi ilusorias, de las que se aleja la posibilidad de juicio (por primera vez en la antigua alianza); Dios profesa abiertamente su amor ("Porque eres preciosa a mis ojos, y honrada, y yo te amo", 43,4), un amor más grande que el de una madre (49,15), un amor que hace del creador un esposo (54,5), un "amor eterno" (54,8.10). Pero se paga un precio por esta admisión inaudita del amor: se traspasan los límites de Israel y se le conduce a un futuro que no puede prever; se le expropia y se le convierte en *modelo*, se le reduce su significado para que pueda servir a un acto histórico de Dios que tiene su origen más allá de Israel y se dirige a una meta que también está más allá de Israel. Cuando Israel queda así colgado fuera de su forma histórica, experimenta su propia nada (41,14) y la de todos los pueblos (como gotas de agua en el cubo, como polvo en la balanza, 40,15-17) y la de los reyes y jueces (40,23), y su propio cansancio contrastado con la fuerza eterna e infatigable de Dios (40,28-30). El ser está dividido en sus mismas raíces, y en el acto primigenio, por el que Dios crea y la criatura es creada, se encuentra, más allá de toda analogía, la incomparabilidad (46,5).

Así, Israel, que posee la analogía histórica entre la promesa de Dios y el cumplimiento de Dios y es, por tanto, testigo de la veracidad de Dios en su palabra activa, es expropiado junto con su "prueba de la existencia de Dios", colocado en el marco que va del soberano Primero al soberano Último, que no está a disposición del hombre, y dejado colgando en oscilación ante su presencia. Su prueba de la existencia de Dios es válida, y anula así la pretensión de todos los ídolos de autentificarse mediante el cumplimiento dentro de la historia.[90] Israel -con el terrible cumplimiento que está sufriendo ahora de las profecías

de Dios- es testigo ante todo el mundo,[91] 'para que me conozcáis y creáis y entendáis que yo soy' (43,10). Pero precisamente porque Israel da testimonio objetivo de la proporción exacta dentro de la historia entre promesa y cumplimiento y, por tanto, del poder dentro de la historia del único Dios verdadero, está suspendido dentro del derramamiento de su poder y no puede tener él mismo ningún poder sobre esta proporción. ¿Es la promesa simplemente la de volver a casa, de modo que un segundo éxodo a través del desierto correspondería al primero, redondeándolo con un retroceso? ¿Con el Señor yendo delante y también como retaguardia (52,12), con agua de la roca (48,21) y comida en el desierto (49,10)? Pero, ¿está esto en consonancia con la idea de que el Señor, como buen pastor, llevará él mismo a sus ovejas a casa, guardadas a salvo en sus brazos y en su corazón (40,11)? No, la proporción conocida dentro de la historia está superada, y el Dios del origen, de la creación, de lo nuevo a cada instante, está ahora creando, profetizando y esbozando un nuevo futuro. Desde ahora os hago oír cosas nuevas, cosas ocultas que no conocíais. Han sido creadas ahora, no hace mucho tiempo; antes de hoy nunca oísteis hablar de ellas, para que no digáis: "He aquí, yo las conocía" ' (48,6-7). El 'esquema de las cosas que es Israel' se rompe, y por eso Israel debe 'recordar'[92] (para saber *quién* fue el que hizo la promesa entonces), y sin embargo al mismo tiempo 'no recordar las cosas anteriores'[93] , para poder 'escuchar'[94] sin distracción, precisamente cuando los 'caminos y pensamientos' del Señor 'son más altos que los vuestros, como los cielos son más altos que la tierra'.[95] Contra el horizonte de lo nuevo, yendo más allá de 'Abraham mi amigo' (41.En el horizonte de lo nuevo, más allá de "Abraham, amigo mío" (41,8), el "miserable gusano Israel" debe prestar atención a la alianza noájica con toda la creación (54,9-10) y, de hecho, al orden de la creación del cielo y de la tierra que da testimonio del inmenso "yo" del Dios que elige libremente[96] , y ésta debe ser la base desde la que Israel se atreva a lanzarse a lo desconocido y a aceptar la nueva profecía de lo nuevo, la profecía que se crea en cada momento.

Pero ¿puede un profeta dar un ropaje anticipatorio con palabras a lo nuevo que se orienta hacia la revelación escatológica de la gloria de Yahvé? Es verdad que "El Señor Dios me ha dado la lengua de los instruidos, para que sepa sostener con la palabra al necesitado" (50,4), y que la obra del profeta contiene muchas respuestas bien labradas y pugnaz; pero cuando prosigue: "Mañana tras mañana despierta, despierta mi oído para oír como los instruidos. El Señor Dios ha

abierto mi oído, y no he sido rebelde, no me he vuelto atrás. ..." (50,4-5), esto insinúa una intimidad con Dios que va más allá de todo lo conocido en la antigua alianza, una iniciación permanente por parte de Dios, cada vez más profunda, a la que corresponde por parte del hombre una pura "no resistencia", un estado en el que el único deseo es dejarse arrastrar. La aguda lucha entre el yo divino y el yo humano en Jeremías y Job, y el gesto señorial con el que Dios se apoderó del espíritu y del cuerpo de Ezequiel, han dado paso aquí a un misterio de penetración que no encuentra en la antigua alianza nada con lo que pueda compararse, ninguna categoría en la que pueda encajar; Incluso aquél de quien Dios se apodera de este modo, hablará de ello de una manera extraordinariamente tranquila, ajena, totalmente impersonal, como si se tratara de algo que en el fondo no le concierne, aunque este asunto se apodera de él de una manera que penetra hasta el centro mismo de su ser. Dos nombres resuenan en esta esfera: Ciro como el "Mesías" elegido por Dios (45.1) y Ebed-Yahvé como el Siervo de Dios.

Ciro" es el nombre bajo el cual la futura salvación debe someterse primero a una sobria perspectiva intrahistórica que contrasta con todas las vívidas imágenes tradicionales de la esperanza de Israel, como el Yahvé que lucha milagrosamente por el pueblo como héroe en la guerra97 y el éxodo lleno de milagros98. Lo primero que habrá visto la mente del profeta es el aplastamiento del poder babilónico y la liberación de los cautivos y la libertad concedida para practicar su culto; y puesto que reconoce aquí al persa como el instrumento dispuesto (aunque inconsciente)99 que Dios mismo ha traído de un país lejano,100 inevitablemente ve aquí la encarnación escatológica de la voluntad y la palabra divinas en el hecho que se lleva a cabo. Israel, como pueblo, no es el lugar donde se lleva a cabo el hecho, ya que en su conjunto sigue ciego y endurecido de corazón101.

El "Siervo del Señor" se sitúa aún más en el lugar que le abre el "ciego" Israel, aunque éste no lo sabe; el encargo de liberar que recibe no es el encargo externo, como en el caso de Ciro, sino el encargo interno. Él es aquel en quien Dios 'se glorificará' (δοξασθήσομαι, 49.3), pero de tal manera que el Siervo siente 'el cansancio de la inutilidad' y el 'desgaste infructuoso de sus fuerzas' (49.4), y 'es glorificado a los ojos de Yahvé' (δοξασθήσομαι, 49.5b, igualmente 52.13)102 sólo así, de una manera que está más allá de su experiencia: la gloria de Dios está en el Siervo, la gloria del Siervo está en Dios. Se nos muestra, con el disimulo y la discreción que se han mencionado, en qué consiste esta gloria inmediatamente después de que se nos

hable de la íntima negativa del Siervo a oponerse al Señor que le despierta cada mañana: "No me volví hacia atrás. Di mi espalda a los que me azotaban, y mis mejillas a los que me arrancaban la barba; no escondí mi rostro de la vergüenza y de los escupitajos' (50,5-6). Después de las confesiones de Jeremías y de lo sucedido con Oseas, Isaías y Ezequiel, es del todo imposible que el lenguaje sea aquí metafórico, como es imposible que los sufrimientos sean soportados por una colectividad. No hay ruptura en la continuidad de los versículos 50.4-6; además, el Siervo tiene una misión para Israel que debe cumplir (49.5). Del mismo modo, no hay ruptura de continuidad desde el Moisés del Deuteronomio (que sufre y muere por el pueblo)[103] hasta Ezequiel y el Siervo: un individuo se ofrece, o es elegido, para hacer expiación vicaria. En última instancia, se trata aquí de un cúmulo de sufrimientos externos e internos: golpes y escupitajos, "ser traspasado" (53.5), "úlceras" que lo llevan al punto de ser asesinado y a una tumba entre los impíos y los malhechores; "burlas" a las que debe oponer "un rostro duro como el pedernal" (50.7) al igual que debe oponer este rostro a los profetas de la fatalidad, "desprecio" (49.7), "ser considerado sin valor", "ser abandonado" hasta el punto de que todos se cubren el rostro ante él, y que ya no tiene "forma ni belleza" (53.2), sino que "ha perdido su forma" y ya no tiene "apariencia humana" (52.14).[104] Pero a diferencia de Job, "fue afligido, pero no abrió la boca; como cordero que es llevado al matadero" (53.7), aunque él también, como Job, afirma que nunca ha "hecho violencia, y no había engaño en su boca" (53.9). El Siervo sabe algo que Job no sabía: que no se puede someter a Dios a un interrogatorio (45.11). Él carga con la culpa de los pecados de "muchos" (es decir, de todos).[105] El plan de expiación de Dios se realiza de un modo que lo atraviesa (53.10). Derrama su vida en la muerte y es contado entre los pecadores, y precisamente por ello gana de Dios a aquellos cuyos pecados cargó y a los que justifica (53.11-12). Esto lo experimenta un individuo que ha sido llamado (49,1), que es a la vez "una espada afilada, una flecha afilada" y "oculta en la sombra de su mano, escondida en su aljaba" (49,2). Esto tiene lugar en un misterio, y a pesar de todo sucede en público (45.19; 48.16). El que atraviesa esta noche se cubre con el velo más profundo: en la medida en que es consciente de su elección para este destino totalmente aislado -y consciente también de que saldrá a la luz después de su muerte vergonzosa y de que Dios le ganará la victoria y el reconocimiento por parte de los reyes (49,7) y lo "exaltará"

(52,13)106 -, entonces debe entrar totalmente en el anonimato de la pura personificación de la tarea que debe realizar. Tiene clara conciencia de que debe renunciar a su nombre, más aún, de que se ve arrastrado a un espacio de destino en el que permanece extranjero, aunque no sabría decir quién -aparte de él mismo- tendría derecho a ocupar ese espacio.

Así se cumple la vocación inicial (40.1-8): llevar consuelo como preparación del camino para la gloria venidera, pero "gritando" la distancia que separa al Dios eterno y la carne que es hierba. Y ahora Dios mismo, que hasta entonces había guardado un silencio contenido, "grita" con él, como una mujer que da a luz (42,14). Esto significa que el punto final del Deutero-Isaías no es una palabra. Tal vez su mensaje se haya vuelto de algún modo rígido ante la dificultad en la que se encuentra, la excesiva exigencia de que dé una respuesta.107 Y por necesidad debe volver a las tradiciones del éxodo, y de David y Sión, para tener imágenes de la gloria venidera. Está totalmente claro que la no-imagen del Siervo la expresa el "nuevo mundo"; la tarea de dibujar una imagen definitiva de él va más allá del poder de la antigua alianza. Lo último que vemos es a Dios acompañando a la humanidad redimida en su deambular (49,10-11; 52,12).

III. EL LARGO CREPÚSCULO

A. THEOLOGIA GLORIAE

La tarea encomendada a los cinco siglos que quedaban hasta la venida de Cristo era difícil hasta el punto de resultar imposible. Mientras que la forma de la alianza se presentaba ante sus ojos como una idea que se había realizado a medias en algunos momentos del pasado (aunque la reflexión de los grandes profetas expresaba cada vez mayores reservas sobre esta realización), la historia de la alianza no era sólo la historia de una decadencia periódica (como en la historiografía deuteronomista), sino una carrera imparable en brazos de la catástrofe: La gloria de Dios abandona su santuario terrestre, y el pueblo de las doce tribus, con el que se había concertado la alianza, se dispersa definitivamente, permitiéndose a lo sumo que un resto vuelva a reunirse; ¿es posible hablar ahora de una continuación de lo que había comenzado tan grandemente? Ciertamente, hubo revelaciones como relámpagos mientras se ejecutaba la sentencia, en lo más profundo del abandono de Dios, que parecían insinuar una unidad de gloria y noche, pero ¿a quién se le ocurre tomar tales destellos como punto de partida para la interpretación de la luz mundial de la alianza de Dios con la humanidad?

Pero, ¿no habían prometido incluso los propios profetas de la fatalidad una salvación que estaba más allá del juicio, en la era venidera de la historia? ¿Acaso sus palabras de oscuridad no estaban equilibradas por sus palabras de luz? ¿No tenía Israel, que había atravesado las más profundas profundidades, el derecho -precisamente a causa de las promesas de los profetas- de esperar la gran venida de Dios en gloria tras el juicio? Después de todo, el Segundo Isaías, que reveló el misterio del Siervo del Señor, había dado las promesas más inequívocas de salvación para el futuro.

Esta salvación no llegó, y la profecía en su conjunto terminó con el incumplimiento histórico de las profecías de salvación. Los ecos de la profecía post-exílica son insignificantes, apagándose en las preocupaciones del sacerdocio (Zacarías) y del culto (Malaquías). El silencio que se hace después de que la voz profética se haya apagado es ominoso. ¿Realmente Dios ha renunciado ya a su pueblo? ¿Los esfuerzos que emprenderá ahora para no perder a Dios -apegarse a la Torá, a la enseñanza sapiencial, al culto sacrificial, incluso a la

apocalíptica- son queridos por Dios, o son un desafío y un camino equivocado? Ya no existe ninguna continuación histórica positiva de la forma, que había sido legible en la historia, que Dios había inscrito en la historia de la humanidad en su historia con Israel. Esta forma, que debía proclamar lo eterno en lo transitorio, sigue siendo un código bruscamente roto, sellado.

Al final del largo crepúsculo, los sellos se romperán por un momento en Jesús el Cristo, que realiza lo que es imposible para el Antiguo Testamento y revela la gloria del Padre en el abandono del Hijo. Pero precisamente este largo crepúsculo, con la distancia que creaba, era necesario para que el signo definitivo de la salvación en Jesús se erigiera sobre y en la historia del mundo y para que pudiera ser comprendido como tal (en medio del escándalo): el crepúsculo es a la vez fracaso y apertura. Fracaso, porque obliga a reconocer que el hombre no es capaz de establecer la síntesis de la idea de alianza y la realidad histórica de la alianza; apertura, porque en el medio milenio de silencio profético, el acontecimiento de la salvación desde Moisés, *pasando por* David, hasta el "Siervo del Señor" se acerca a una forma históricamente reconocible: distinta de un presente que no puede interpretarse simplemente como el futuro interior de esta forma, distinta también de un espacio que se abre entre el Cielo y la tierra (precisamente porque la tierra no es el futuro de esta forma), y distinta por último de cualquier tipo de percepción universal de Dios en el mundo y en la vida humana en su conjunto (pues aquí esa forma se vería virtualmente sólo como una instancia particular de algo general). Estas tres aperturas son necesarias, si se quiere que sea posible la síntesis de la historia de la alianza que ha tenido lugar y también su establecimiento totalmente nuevo en Jesús el Cristo; pero igualmente deben permanecer necesariamente en la penumbra, tomadas en su conjunto e individualmente, porque inevitablemente deben intentar anticiparse a la síntesis y porque estos intentos deben fracasar, ya que son híbridos (por no decir *arrogantes*).

Las tres empresas del judaísmo pueden entenderse desde el punto de partida del tema de la gloria como intentos de sacar a la luz la gloria de Dios, a pesar de su elusiva ocultación. *El primer intento* (que fracasó de inmediato) es la proclamación de la gloria mesiánica-histórica de Dios que ya está infaliblemente por llegar: por eso fracasó el profetismo. *El segundo intento*, el apocalíptico, quiso apoderarse de la gloria de Dios, que no venía en el futuro dentro de la historia, a través de la mística, en el Cielo "de arriba" o en la anticipación del

segundo eón (celestial); esto fracasa porque deja atrás, como algo insignificante, la forma que Dios ha inscrito en la historia. *El tercer intento*, la teología sapiencial helenizante, no pretende apoderarse de la gloria ni en un sentido puramente futurista ni en un sentido puramente místico-escatológico, sino que busca más bien verla y experimentarla contemplativamente a partir de la totalidad de la creación y de la historia de la salvación: De este modo, crea la ampliación de perspectiva que unirá la sabiduría de Israel con la sabiduría de los pueblos y creará un lenguaje común como presupuesto para la misión, aunque sin perder de vista el marcado carácter distintivo de lo que Israel había experimentado como acontecimiento de la gloria de Dios.

Sin mesianismo, apocalíptica y teología de la sabiduría, no habría Nuevo Testamento: los tres son mediadores indispensables, porque permiten que la forma histórica de Israel se haga trascendente en tres direcciones. Pero allí donde se proponen como soluciones con su función de ampliación, obstruyen a la vez el lugar para la solución de Dios y se convierten en sus oponentes; lo mismo ocurre precisamente también dentro del cristianismo. Sólo aceptando la mediación providencial de la teología judaica con su oscilación inherente se puede vincular la experiencia de gloria del antiguo Israel con la experiencia de gloria de los cristianos. El mesianismo, la apocalíptica y la doctrina sapiencial no son más que un "clima" en el que el cristianismo se insertó y llegó a desarrollarse; no está ligado a la forma histórica que adoptaron estas fuerzas mediadoras, sino que se sirve de ellas para decir lo que le es propio y para ser él mismo; y esto mira directamente al misterio de la gloria en el antiguo Israel.

Si aquí se presentan las tres dimensiones en las que el judaísmo desarrolló su teología de la gloria bajo el título de 'Theologia gloriae', se hace teniendo en cuenta el significado ulterior que esta frase ha adquirido en la teología cristiana más reciente: se trata de una teología que, de alguna manera, ha dejado atrás las noches y los terrores del juicio, sin integrarlos en profundidad. Y cuando en algunos lugares vemos aquí puntos de transición de la gloria teológica a la belleza "filosófica" (con el esplendor *del theion* que apunta a su cumplimiento en lo alto), entonces tales lugares nos muestran claramente la pérdida de sustancia que implican, por muy significativas que puedan ser desde otro punto de vista tales aperturas de la perspectiva bíblica a la esfera metafísica general.

1. LA GLORIA FUTURA

a. La gloriosa imagen de Jerusalén

En la dinámica futurista profundamente trágica del mesianismo en la profecía exílica y postexílica, fructifica un elemento que había caracterizado la teología de Israel desde el principio. La dinámica de la religión de los patriarcas estaba orientada esencialmente a la toma de posesión de la tierra; Yahvé tuvo que hacer que el cumplimiento para los patriarcas fuera sólo provisional, en el sentido de que a Abraham sólo se le permitió adquirir para sí un lugar de enterramiento en el campo de Efrón el Hitita. La dinámica del período de Moisés y Josué, y con más fuerza en el Libro del Deuteronomio, estaba totalmente orientada a la ocupación definitiva de la tierra: pero por espléndida que fuera la descripción de la entrada en la saga de Josué, la realidad histórica no era menos cuestionable (Jue 1-3). La conquista de las partes restantes de la tierra por los primeros reyes, que incorporaron así a los antiguos pueblos paganos al ámbito de su soberanía, condujo directamente a los flagrantes incumplimientos de la alianza a los que Dios respondió con la destrucción de la anfictionía. Desde antiguo, la gloria de este Dios había carecido de verdadera presencia; el modelo de promesa y cumplimiento dentro del tiempo histórico seguía siendo un mero modelo que dejaba espacio para un futuro y para la esperanza, tanto más fuerte cuanto que los profetas debían condenar el presente. En el caso de Isaías, Jeremías y Ezequiel, existe un cierto equilibrio entre el juicio (que llega hasta la destrucción total) y la promesa de una posterior "nueva Sión", una "alianza nueva y eterna" con la purificación de todos los pecados y el derramamiento del Espíritu divino en los corazones. ¿No se pretendía entonces esta inversión en un sentido histórico?

El Deutero-Isaías declara: La 'iniquidad de Israel ha sido perdonada, ha recibido de la mano del Señor el doble por todos sus pecados' (40,2; 51,17, etc.). Así puede sonar el dulce, casi embriagador canto de consolación de este profeta. En un momento de su historia, Israel ha dejado atrás el juicio y ha entrado en el ámbito de la pura misericordia. Así, el retorno de los exiliados puede proclamarse como un puro acontecimiento de salvación. Pero la realidad histórica se convirtió casi en lo contrario de esto: llegada a un montón de ruinas, pobreza, trabas, pérdida de derechos, con una decepción sin límites como consecuencia.

Aquí *Trito-Isaías* (Is 55-66), discípulo del profeta exílico,[1] se atreve a dar un paso extremo: la llegada de la gloria de Dios en la unión restablecida de las tribus y en la Jerusalén redimida se verá en el futuro histórico inmediato. Su mensaje central (caps. 60-62, así como 57.14-20; 65.16b-25; 66.6-16) es una declaración de salvación pura y extravagante, que utiliza el vocabulario de la gloria con una prodigalidad desconocida hasta entonces.

Levántate, resplandece; porque ha llegado tu luz, y la gloria del Señor ha nacido sobre ti. Porque he aquí que tinieblas cubrirán la tierra, y densas tinieblas los pueblos; pero el Señor se levantará sobre ti, y su gloria se verá sobre ti. Y vendrán naciones a tu luz, y reyes al resplandor de tu nacimiento" (60,1-3). Y ya está en camino también *el kabod* (es decir, la riqueza y la belleza) 'del Líbano', especialmente 'el ciprés, el plátano y el pino' para 'hacer glorioso' el templo (v. 13), y Jerusalén chupa el pecho de los reyes (v. 16). 'Tu pueblo será todo él justo; poseerá la tierra para siempre, el retoño de mi plantío, la obra de mis manos, para que yo sea glorificado (o: para que sea hermoso)' (v. 21). Hay un matrimonio eterno entre Dios y el pueblo (61,10; 62,4-5) y una eterna exultación, mientras Dios crea de nuevo el cielo y la tierra en torno a la Jerusalén glorificada (65,17-25). La imagen de la gloria, que sin duda el autor entiende inicialmente como terrenal[2] , se eleva a un plano aún más alto (sin duda por otra mano): El sol no te alumbrará más de día, ni la luna te alumbrará de noche, sino que el Señor será tu luz eterna, y tu Dios será tu gloria (*tip'eret*)" (60,19).

Aparte de su proyección hacia el futuro, dos cosas de este concepto de gloria son dignas de mención. Es positivo que se trate de una *kabod* "integrada": gloria que se entiende al mismo tiempo como salvación de Dios en el sentido más amplio. Así, en 62,2 "gloria" va unida a *sedaka* (*cf.* 58,8); y la luz gloriosa de Jerusalén, a la que afluyen todos los pueblos (66,18), es al mismo tiempo la gran paz de Dios (57,19; 66,12). Por otra parte, la *kabod* original, que debía describirse sólo de forma dialéctica, se ha elevado a una "luz" curiosamente inequívoca. Dios se eleva casi como una estrella; en lugar del acontecimiento de la revelación tenemos una especie de suave estado de ser revelado. Falta por completo el elemento bélico, y de los fenómenos que acompañan la venida de Dios sólo queda el resplandor de la luz; así, el antiguo concepto de epifanía se espiritualiza fuertemente, y las palabras se asemejan a la forma en que el Nuevo Testamento (especialmente el Evangelio de Juan) habla de la luz y las tinieblas".[3] Otros conceptos (por ejemplo, el de "unción", 61.1) aparecen "desgastados", el lenguaje

se vuelve literario. Y junto a la gloria divina, la belleza mundana de la "esposa", sobre la que Dios acumula tantos privilegios, se convierte también en un tema al margen. Sin embargo, también es Trito-Isaías quien ha compuesto el gran cap. 58 sobre el falso y el verdadero ayuno, entendidos estos últimos como obras corporales de misericordia, retratadas casi con tanta urgencia como en el discurso de Jesús sobre el juicio del mundo (Mt 25): si uno libera a los injustamente encarcelados, comparte su pan con el hambriento, da cobijo a los pobres sin techo, viste al desnudo, no se aparta de 'su propia carne' (*cf. Dt 22,2*), entonces el ayuno no es más que una obra de misericordia. Deut 22.2), entonces su "luz brotará como el alba". Tu justicia irá delante de ti, la gloria del Señor será tu retaguardia" (58,6-8): aquí, pues, la luz que es abrazada por la gloria de Dios es la luz del amor, que es al mismo tiempo *sedaka*, que hace lo que exige la voluntad de alianza de Dios. Los caps. 59 y 63, los dos grandes salmos de lamentación del pueblo de la época del exilio (63) y de la época postexílica (59), subrayan la seriedad de la espera de la salvación: el profeta se ha atrevido a responder a esta espera con las palabras: "Buscamos la luz, y he aquí tinieblas, y el resplandor, pero andamos en tinieblas. . . Buscamos *mishpat*, pero no lo hay; salvación, pero está lejos de nosotros' (59.9, 11). El recuerdo de la historia del pueblo da a conocer su pecado, y el grito de necesidad se eleva al único "Padre" Dios, que debe dejarse conmover y no permitir que se endurezca el corazón de los hijos: "¡Oh, si rasgaras los cielos y bajaras!" (63,16; 64,1). La palabra 'rostro' se utiliza repetidamente en este contexto -expresando la franqueza de persona a persona-, al igual que la palabra 'Espíritu': porque los padres han ofendido al Espíritu santo de Dios, y el Espíritu del Señor condujo al pueblo al descanso (63,10.11.14; *cf*. 59,21; Hag 2,5; Zac 4,6b; 12,10). Son palabras que expresan intimidad, que apenas exigen una manifestación externa de gloria. El grito es más profundo que todo lo que el profeta sabe prometer, incluso cuando deja indeterminada la plenitud de la salvación tras la extravagancia de las imágenes de gloria: en las promesas predominan los contenidos terrenales, materiales (60,16.17). Al mismo tiempo, se hace más fuerte la conciencia de que la luz de Israel existe para el mundo. Aunque, al principio, su luz "atrae" a los pueblos y a los reyes, y éstos traen sus regalos, comienza también un movimiento en sentido contrario: el templo se abre para los extranjeros (56,3s.), Dios incluso elegirá a algunos de ellos como sacerdotes y levitas (66,21), y algunos de los que regresen del exilio serán "enviados" de nuevo por Dios a los

pueblos, "y anunciarán mi gloria entre las naciones" (66,19). Es una premonición de la nueva alianza4.

Un ciclo de canciones que se ha introducido en el Libro de *Baruc* (4.5-9a, 9b-16, 17-29, 30-37; 5.1-4, 5-9, la última canción casi idéntica a Salmos de Salomón 11.2-7, del siglo I antes de Cristo) muestra que la situación espiritual que recoge Trito-Isaías no perdió actualidad en el transcurso de los siglos. Ahora es la propia Jerusalén, la "madre lactante", la "abandonada" que pronuncia palabras de consuelo a sus hijos desterrados e indica que contarán con la ayuda de Dios para regresar pronto; también aquí se hace un uso extravagante de la gloria (δόξα), el resplandor (λαμπρότης) y la belleza (εὐπρέπεια), también aquí δόξα y luz son prácticamente una misma cosa (5.9), y δόξα se entiende en un sentido integrado; el autor puede hablar de la "gloria del temor de Dios" (δόξα θεοσεβείας), y la gloria está estrechamente vinculada a la "alegría", la "misericordia", la "justicia" (5.9). En el himno de *Tobías* (Tob 13,9-18), un resplandor luminoso sale de la Jerusalén reconstruida, porque 'la gloria del Rey celestial' habita en ella, y toda la ciudad con sus puertas y torres está hecha de piedras preciosas y oro puro (*cf*. Is 54,11s.). Así, cuando *Judit* lleva a cabo su poderosa hazaña 'para la glorificación de Jerusalén' (Jdt 13.4), no en vano el radiante esplendor recae sobre la heroína: ella es la gloria de Jerusalén (15.9), que abatió al enemigo 'con la belleza (κάλλος) de su semblante' (16.7). Para 'extraviarle', se adornó: 'sus sandalias embelesaron sus ojos, su belleza cautivó su mente' (16.8-9).

Pero éstos son sólo intermezzi. Son los profetas de la segunda construcción del templo los que llevan adelante las grandes líneas de pensamiento: para estimular a los que se habían desanimado, *Ageo* retoma la promesa del Segundo y Tercer Isaías, pero con un matiz nuevo y significativo: "¿Quién queda entre vosotros que haya visto esta casa en su antigua gloria? ¿Cómo la veis ahora? ¿No es nada a vuestros ojos?" (Hag 2,3). Pero hay que tener paciencia, porque "dentro de muy poco" Dios sacudirá a todos los pueblos, y entonces se reunirán aquí todos los tesoros del mundo (porque "mía es la plata y mío es el oro, dice el Señor de los ejércitos"). Entonces "el último esplendor de esta casa será mayor que el primero, dice el Señor de los ejércitos; y en este lugar daré *shalom*, dice el Señor de los ejércitos" (2.-9). Pero hoy, cuando el esplendor parece 'como nada', en el intervalo entre las glorias, 'Mi Espíritu permanece entre vosotros'. Este Espíritu debe ocupar el lugar de la gloria que falta, ¿o es en realidad

su pleno equivalente? Este Espíritu 'hoy' (2.15, 18, 19) significa: primero hay que buscar y construir la casa de Dios, después la propia; el templo es la imagen de la alianza y del reino.[5] Este Espíritu significa, por tanto: trascendencia incluso en la tribulación y la decepción. Y el templo ha de construirse sin ayuda extranjera (que entonces habría dado derecho a una autoridad compartida por parte de Samaria y Persia), y sin excusas ecuménicas (2.14); la salvación ha de irradiar, no de un *mixtum compositum*, sino de Israel como representante.

Zacarías, con quien termina la profecía y comienza la apocalíptica, ve en la tercera de las ocho visiones de una sola noche cómo un ángel mide la extensión de Jerusalén y otro se le resiste: 'Jerusalén será habitada como aldeas sin murallas, a causa de la multitud de hombres y ganados que hay en ella. Porque yo seré para ella un muro de fuego alrededor, y la llenaré de mi gloria por dentro' (2.5-9). A pesar de esta protesta, Nehemías terminará poco después los muros que rodean la Jerusalén terrenal (Esdras 4.12; Neh 3). Y, sin embargo, la indefensión de la ciudad prometida por Dios parece ir unida a la promesa de la gloria dentro de la ciudad y de su luz ardiente protectora que irradia desde ella. El cuadro esbozado aquí sigue siendo terrenal (en la ciudad habitan multitud de hombres y ganado), pero, como en Trito-Isaías, va más allá de sí mismo hacia la dimensión sobrenatural. Como en Ageo, la espera inmediata es terrenal y concreta: se atreve incluso a identificar a un personaje histórico, Zorobabel, como el Mesías designado, como el "vástago" al que se refería Jeremías (Jr 23,5s; Hg 2,23; Zac 3,8; 4,6b; 6,12);[6] la espera de la venida de Dios como rey (2,14; 8,3) y del cumplimiento completo de la alianza (8,8b) es igualmente concreta. No menos concretas son las profecías sobre la Jerusalén de los últimos tiempos que se desarrollan plenamente en el Deutero-Zacarías (9-14). Ésta será acosada al principio por un ataque de pueblos hostiles,[7] luego será elevada sobre una alta montaña tras una milagrosa transformación del paisaje, donde dará luz y agua al mundo y se convertirá en el lugar de peregrinación de todos los pueblos; desde este lugar, según Isaías, se proclamarán la voluntad y la ley de Yahvé a todo el mundo (Is 2,2-4). Pero antes de que se produzca esta elevación de Jerusalén en los últimos tiempos a través de los profetas de la tierra al Cielo[8] , la apocalíptica ya ha entrado en escena: Ezequiel ve "en visiones divinas" (40.2) la ciudad en un monte muy alto, y para Zacarías se abre todo un espacio visionario que muestra la realidad futura como prolépticamente presente donde está

Dios. Desde la perspectiva de la apocalíptica, la ciudad que se levanta en los últimos tiempos es la ciudad santa que desciende de Dios "en el resplandor de la gloria de Dios" (Ap 21,10-11).

b. La esperanza mesiánica

El intento, mostrado aquí, de hacer que la venida de la gloria de Dios -que retrocede en todo momento- siga inmediatamente a la época actual, tras el juicio, debe situarse en un contexto más amplio. Lo que en el estadio final aparece como una utopía extravagante tiene sus raíces en todo el fenómeno de la profecía israelita, que a su vez se basa en la autocomprensión precedente de Israel como socio de la alianza de Dios. Para decirlo muy brevemente: a medida que se profundiza en la reflexión sobre la esencia de la alianza (como ocurre, por ejemplo, en el Deuteronomio), el pueblo se ve confrontado en un grado cada vez más aterrador con la gloria del sujeto absoluto, al que, en última instancia, ninguna situación histórica ha sido capaz de dar la respuesta adecuada: los libros históricos habían desvelado despiadadamente el pecado y el fracaso incluso de los más grandes representantes, y el yahvista había puesto su antropología pesimista como prefacio a todo el curso de la historia. En el origen en el Sinaí,[9] con respecto al cual ningún período histórico podía medirse realmente con ningún resultado positivo, no sólo había un poder que apuntaba esencialmente hacia el futuro -pues Israel nunca había tenido la tentación de entender su historia de alianza de forma evolutiva, como una aproximación creciente a la gracia y la exigencia del origen-, sino también un poder de futuro tal que el pueblo estaba dirigido, más allá de cualquier capacidad humana de realización, esencialmente a una nueva acción original del propio Yahvé. La creciente profundidad de la reflexión sobre el carácter absoluto del punto de partida exige que también la realización sea absoluta, no sólo ampliamente -en el sentido de que Dios se muestra como el único Dios y, por tanto, el Dios de todos los pueblos y de toda la historia-, sino también intensamente, en el sentido de que la personalidad del sujeto divino absoluto encuentra una personalidad correspondiente también en el sujeto de la contraparte, una personalidad que traduce en realidad todo lo que en la realización efectiva de la alianza permanecía todavía sólo en el ámbito de las ideas.

Aquí radica el origen teológico de todas las expectativas que se agruparon en torno a un Mesías o a una figura como el Mesías. La

falta de claridad inherente a todos estos conceptos se debe al hecho de que deben permanecer al mismo tiempo dentro de la historia y desbordar los límites de la historia. Dentro de la historia, deben enlazar con los orígenes, para dejar claro lo que está por venir,[10] pero también deben hacer estallar la historia, porque la respuesta plena a estas expectativas sólo podría esperarse de Dios, en una venida de Dios a la tierra tal que ésta debe ser necesariamente a la vez juicio absoluto y cumplimiento absoluto. Recurrir al material conceptual del mito en las culturas antiguas que se encontraban a mano[11] para describir esta paradoja era, en efecto, permisible, pero seguía siendo secundario; su poder expresivo era, en última instancia, limitado en comparación con lo que había que decir sobre la base de la comprensión religiosa de Israel de su existencia.

Israel, como el resto de los pueblos antiguos[12] , no tenía en un principio una comprensión (lineal) del tiempo. Aunque la reflexión teológica de la época de los reyes y los profetas hacía necesaria tal comprensión desde dentro de Israel, esto sólo era cierto en un sentido dialéctico, porque siempre trascendía la comprensión (lineal) del tiempo: el cumplimiento que se profetizaba, por el que se podía vivir y esperar, se encontraba tanto en el futuro (que, como tiempo, correspondía al pasado histórico) como en otra dimensión de la duración que sólo podía abarcarse y hacerse accesible mediante la transición a través de lo que H. W. Wolff llama la "situación de punto cero", de discontinuidad total en el juicio. Por eso había también un germen de apocalíptica en toda profecía (en lenguaje intratemporal, un germen de utopía). Y puesto que la profecía no podía admitir ningún tipo de mediación temporal (evolutiva) de la nueva acción de Dios -que tenía una urgencia absoluta que se hizo visible en la imposibilidad de retrasar el juicio sobre Jerusalén-, toda *profecía tiene como forma interna la espera inminente*, en la que se encuentran tanto el cumplimiento como la trascendencia del tiempo histórico que, en su conjunto, está sometido a juicio. Esto explica por sí solo por qué no se puede eliminar la "dimensión trágica" de la profecía del Antiguo Testamento: debe hacer una promesa absoluta y una exigencia para el futuro inminente, y la llegada de este absoluto debe ser y será reconocible en los acontecimientos históricos en el plano de la continuidad histórica.

En el Hexateuco, existía el esquema ingenuamente aplicado de promesa y cumplimiento (promesa de la tierra y ocupación de la tierra); ya hemos visto que éste se trascendía continuamente.[13] Dentro

de este esquema se encontraban las primeras promesas mesiánicas: la profecía sobre Judá en la bendición de Jacob (Gn 49.8s.) y el último de los oráculos de Balaam (Nm 24.7, 17), que encuentran su cumplimiento preliminar en la venida de David. Pero David no es el final: él mismo recibe nuevas promesas para su casa (2 Sam 7), y precisamente la introducción en Jerusalén del ceremonial de la corte oriental, con su creación de cualidades míticas, se convierte en ocasión y estímulo para reflexionar sobre los extravagantes títulos reales de procedencia extranjera a la luz de la relación de alianza: ¿ha de verse a David, heredero del antiguo ceremonial real jebuseo, como hijo adoptivo (Sal 2,6), es más, como hijo natural, como hijo adoptivo?6), como hijo natural, "engendrado" de Dios (Sal 2,7; 110,3), como "dios" (Sal 45,7)? ¿Es el rey el representante de toda la justicia salvífica divina en la tierra, instituida por Dios mismo *con toda seriedad* (y no sólo con palabras de adulación cortesana), para que todos los privados de sus derechos, los pobres y los oprimidos puedan poner en él su esperanza segura (Sal 72)? En ese caso, debe ser un rey que se sienta con pleno derecho en el trono del propio Yahvé (1 Cr 28,5; 29,23; 2 Cr 9,8), al tiempo que devuelve el honor y el reino a Dios en plenitud (1 Cr 29,11s). 1 Sam 8 había desvelado de una vez por todas el carácter histórico del rey en su naturaleza profundamente cuestionable; pero Isaías retoma la imagen inmaculada, añade la Sión inmaculada como sede donde Dios está presente, y proyecta el conjunto hacia el futuro. Es significativo, y característico de la seriedad de Isaías, que el rey mesiánico en el trono de David precisamente no se reviste de palabras de gloria, sino que se caracteriza mediante dos conceptos: justicia divina (9,6; 11,4-5)[14] y Espíritu divino (11,2), y además, que aparece, no simplemente como descendiente de David, sino que tiene un origen en lo que es el origen mismo de David (11,1; Miq 5,1; *cf.* Amós 9,11). El Mesías de Isaías se sitúa de manera singular en el espacio de alianza de Dios que se ha abierto; hasta qué punto esto es cierto lo ilustra la imagen mítica utilizada en los Salmos, que el profeta se atreve a retomar: "Dios poderoso" (9,5).

En el texto mesiánico de Miqueas, que depende de Isaías, el rey que procede del clan de Efrata (el clan de David: 1 Sam 17,12) "estará en pie y apacentará su rebaño en la fuerza de Yahvé, en la majestad (*ga'on*) del nombre del Señor su Dios" (5,3); la expectativa inminente es que este rey, junto con sus poderosos hombres, ahuyentará y perseguirá a los amenazadores asirios (5,4-5). En Jeremías, la

"verdadera rama de David" (23,5) no sólo es el "verdadero rey", sino que también se le admite en una intimidad sin igual con Dios mismo (30,21): esta afirmación es la contrapartida de lo que dice Isaías sobre los dones séxtuples del Espíritu. Y así, cuando venga, Ezequiel podrá decir que todo el juicio le ha sido confiado por Dios (21,32). La intimidad con Dios identifica al Mesías como el "profeta" que Moisés promete en Dt 18,15s: igual a él en rango, pues Moisés tenía una intimidad con Dios nunca igualada (Nm 12,6-8) y era el verdadero mediador por el que el pueblo había preguntado en el Horeb (Dt 5,25s). Esta intimidad también lo identifica como el (sumo) sacerdote, puesto que también David era ya "según el orden de (el rey-sacerdote jebuseo) Melquisedec" (Sal 110,4); y también Ezequiel había caracterizado al Mesías como sacerdote (44,3; 45,16s; 46,2s). Deutero-Zacarías añade, al margen de la imagen del Mesías, la imagen perfecta del que es fiel a la alianza como dócil y humilde (9,9). Pero también es importante señalar que otras grandes figuras de la historia del pueblo ya no podían incluirse en esta imagen: sobre todo, la del Siervo del Señor y cordero silencioso en el Deutero-Isaías (que, por otra parte, ya había otorgado el título de Mesías a Ciro), cuyo sucesor es sin duda el "traspasado" por el que se lamenta en Zac 12.10; lo mismo ocurre con el ángel o mensajero de Dios y con Elías que regresa (Mal 3,23), y sobre todo con el Hijo del Hombre de la apocalíptica (Dan 7, Libros de Enoc, 2 Esdras), cuya clara preexistencia en el Cielo no puede encajar en la imagen tradicional del Mesías. Sólo cuando la profecía enmudece y se toma distancia de ella, puede verse entonces el elemento apocalíptico inmanente en la profecía, y establecerse la unidad del Mesías y el Hijo del Hombre.

c. Pobre ante Dios

Si el Mesías de los últimos tiempos va a instaurar en la tierra la justicia divina (*sedek, mishpat*) que se basa en la gracia de Dios, y si esta gesta afecta esencialmente a los sin derechos, a los oprimidos, que no pueden valerse por sí mismos, entonces el "pobre" pasa con más fuerza que antes al centro de atención. La pobreza de la población de la tierra, que en tiempos de Amós e Isaías era explotada descaradamente en el recién fundado sistema real de gobierno, era vista por los profetas tanto como un escándalo económico y ético como un escándalo en términos de teología de la alianza. La pobreza como tal no es un valor16 , no debería serlo y debe ser abolida a toda

costa.[17] Humilla a la persona humana hasta convertirla en un mendigo necesitado (*'ebjon*), en alguien inclinado (*'ani*), delgado, física e intelectualmente débil (*dal*), alguien absolutamente pobre (*rash*). Job describe cómo los pobres están desnudos y hambrientos por la noche, como bestias en los campos y en las viñas de los ricos, donde buscan comida, y son estos mismos ricos los que les han robado sus campos y sus vestidos (24.2-12). El Deuteronomio piensa en estos pobres al dictar la ley, y los maestros de sabiduría advierten que no hay que apartar los ojos de ellos, no sea que su maldición siga al que está bien alimentado (Eclo 4,5). Pero si la justicia de Yahvé se encarna en su pueblo, entonces se establece una relación muy estrecha entre la idolatría y la opresión de los pobres, de modo que se convierten en términos intercambiables: entonces Dios actúa con celo tanto por su nombre como por los pobres, y su juicio extirpa a los orgullosos y altivos, que han adoptado esta actitud *frente a* Dios y *frente a* los pobres simultáneamente.

Sofonías es el primero en comprenderlo, y por ello eleva la pobreza a concepto teológico.

Quitaré de en medio de ti
tus orgullosos exultantes,
y ya no serás altivo
en mi montaña sagrada.
Porque dejaré en medio de vosotros
un pueblo humilde y humillado (*'ani, dal*).
Buscarán refugio en el nombre del Señor,
los que quedan en Israel (Sof 3.11b-13a).

El concepto de pobreza espiritual se hace ahora accesible: "Buscad la justicia (*sedek*), buscad la humildad (*'anawa*); tal vez podáis quedar ocultos el día de la ira del Señor" (2,3); los Salmos lo desarrollan,[18] pero es Jeremías, perseguido, ridiculizado y humillado, que se describe a sí mismo como *'ebjon* (20,3), quien ofrece el modelo visible, por así decirlo, y más tarde se convierte en el verdadero patrón de la espiritualidad de los pobres. La pobreza es ahora la condición de desamparo, sin derechos, que llama indefectiblemente la atención de Dios. Aunque habite en las alturas, está 'con el de espíritu contrito y humilde, para reanimar el espíritu de los humildes y vivificar el corazón de los contritos' (Is 57,15). El cielo es mi trono... pero a éste miraré: al humilde (*'ani*) y contrito de espíritu, que tiembla ante mi palabra" (Is 66,2). Y como hemos visto,[19] cuando Israel en su conjunto

se empobrece y se ve privado de derechos en el exilio, recibe el derecho de admisión a la misericordia de Dios.

Pero aquí comienzan de nuevo la falta de claridad y la dialéctica características de la antigua alianza que se acerca a su fin. El que es concretamente pobre, y también el que confiesa abiertamente su pobreza ante Dios, sabe que pertenece a aquellos a quienes Dios favorece, a los que están en la situación correcta, los justos. Las grandes *oraciones* '*anawim* como el Salmo 9-10, 25, 34 y 37 establecen una estrecha relación entre la humillación y el triunfo; los pobres saben que son el verdadero pueblo de Dios, al que Dios está obligado a salvar y glorificar:

Porque el Señor se complace en su pueblo,
adorna a los humildes (*'anawim*) con la victoria.
Que los fieles (*hasidim*) exulten en gloria (*kabod*) (Sal 149,4-5).

Cuanto más profundamente se incline el "pobre" ante Dios, tanto más alto podrá triunfar también sobre los "soberbios" cuando sean juzgados y cuando caigan -y caerán pronto. Las expresiones del vocabulario de la pobreza se han "convertido en orgullosos títulos de honor" (R. Kittel)20 , sobre todo después del exilio. Y al igual que en el judaísmo todo se reúne en grupos ("sectas"), ahora también existe el grupo de los pobres, no precisamente como una hermandad organizada,21 pero sí como un movimiento visible de alguna manera.22 Han comprendido la exigencia del Señor de la Alianza de desprenderse de sí mismos y despojarse de todo, arrojándose a su gracia; el despojo tiene lugar en la confesión de los pecados, que -en consonancia con la fuerza permanente de la teoría de la justicia inmanente23 - es también una confesión de la desgracia; al entregar ambas cosas, inextricablemente unidas entre sí, en las manos de Dios, tienen derecho a un rescate inmediato y concreto. Soy pobre (*'ani*) y necesitado (*'ebjon*); pero el Señor piensa en mí. Tú eres mi socorro y mi libertador; no tardes, Dios mío" (Sal 40,18). Para la Biblia, la humildad no es más que un aspecto de la '*anawa* como condición de estar postrado ante Dios (como Moisés en Núm 12,3); pero la constelación del Antiguo Testamento, que no conoce ninguna apertura a una vida más allá de la muerte y, sobre todo, no ofrece ningún fundamento trinitario de humildad y humillación, hace que esta actitud fundamental reflexione continuamente sobre sí misma y establece una relación clara entre humillación y glorificación.

La recompensa por la humildad (*'anawa*) y el temor del Señor
es la riqueza, el honor y la vida (Prov 22,4).
El temor del Señor es instrucción en sabiduría, y humildad
(*'anawa*) va antes que el honor (Prov 15.33).
Ante la destrucción el corazón del hombre es altivo, pero
La humildad (*'anawa*) precede al honor (Prov 18.12).

Puesto que es precisamente la "persona que está muy afligida, que anda encorvada y débil" la que "te atribuirá gloria y justicia, Señor" (Bar 2,18), Dios no puede responder a éstos de otro modo que con la exaltación. Aunque este camino puede conducir directamente al Magnificat y a las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña, también puede conducir, con igual franqueza, a la arrogancia judía que Jesús reprendió en los fariseos.

Esta dialéctica de la pobreza adquiere una intensificación última, casi intolerable, en la comunidad de Qumrán, donde se une a la dialéctica de la figura del Mesías descrita anteriormente. Aquí encontramos amontonadas y reforzadas las habituales declaraciones de bajeza: el hombre piadoso no sólo es pobre, desdichado y pequeño,[24] despreciado y despreciado,[25] arrojado al reino de los muertos,[26] sino que es sobre todo el pecador radical que nunca podrá justificarse a sí mismo[27] y que, por tanto, confía plenamente en la justificación por la gracia de Dios y debe saltar con ambos pies a esta gracia.[28] Pero una vez que se ha dado este salto, es decir, una vez que se ha entrado en la comunidad de la "pureza" -lo cual es un signo de la predestinación divina-, entonces la alabanza a Dios suena tan "farisaica" como la figura que Jesús describe en el templo: "Te alabo, Señor, porque no has dejado que mi suerte caiga en la comunidad del engaño, ni has determinado un lugar para mí en la comunión de los que pertenecen a las tinieblas... "29 . ... "[29] El que es elegido camina "en perfección por todos los caminos" de Dios,[30] y sabe que está determinado para la vida eterna.[31] El Pergamino de la Guerra, uno de los documentos más atroces de la aberración religiosa, describe la batalla escatológica de los dos Mesías -uno laico de la tribu de Judá, el otro sacerdote de Leví- contra los hijos de Belial: el disciplinado pelotón de batalla de los que una vez fueron "pobres" y "humildes" corta en pedazos las filas del mal en una especie de ceremonia litúrgica de batalla, dirigida por el clero tocando las trompetas.[32]

Aunque la comunión de bienes en Qumrán se entendía como expresión de la renuncia a las riquezas odiadas, a "la red de Belial",[33] no se puede hablar de un auténtico "ideal de pobreza" en sentido

sociológico.[34] En el Antiguo Testamento, la auténtica pobreza (no espiritual) sigue siendo claramente un mal que hay que evitar; la nueva valoración por parte de Cristo presupone una nueva base para todo el concepto de la alianza.

2. GLORIA SUPERIOR

a. Daniel

A la esperanza de gloria en el futuro puramente temporal le faltaba una dimensión, que sí había estado presente, intuida en el trasfondo, después de que Elías fuera llevado al Cielo, Isaías viera la majestad de Dios y Ezequiel viera la gloria de Dios en la furia de la tempestad al ejecutar el juicio, pero que sólo se abrió de par en par en el periodo macabeo con las visiones de Daniel. Este espacio recién abierto entre el Cielo de Dios y la tierra de los hombres y su historia no sólo crea distancia: es un espacio que toma su vida de las tremendas tensiones de la acción celestial, que se llena de los poderes trascendentales de la historia y atrapa lo que sucede en el mundo en la trascendencia, de un modo que sólo sirve para intensificar aún más el impacto de la presión temporal-escatológica a medida que la mirada se dirige verticalmente hacia lo alto. La apertura ("apocalipsis") del espacio entre el Cielo y la Tierra en la visión central del Libro de Daniel (cap. 7) permite ver tanto el Cielo como la Tierra. La apertura ("apocalipsis") del espacio entre el Cielo y la Tierra en la visión central del Libro de Daniel (cap. 7) permite contemplar tanto el drama de las fuerzas de la Historia en presencia de Dios -en forma de las cuatro "monstruosas" bestias apocalípticas- como la escena del juicio en el Cielo: el trono del juez erigido, la sede ardiente de la gloria de Dios, las miríadas de ángeles, y "con las nubes uno semejante a un hijo de hombre, que se acercó al Anciano de días", a quien entonces "le fue dado el dominio, la gloria y el reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran. Su dominio es un dominio eterno, que no pasará, y su reino uno que no será destruido" (7.9-14). Al menos esta visión es algo genuinamente visto en una revelación,[35] algo que no puede derivarse de los elementos mitológicos ya existentes,[36] y algo que se asoma directamente a las visiones reveladoras finales del Apocalipsis de Juan, mientras que todo lo que se encuentra entre estos dos, sobre todo los Libros de Enoc, es obviamente mera imitación literaria. En

particular, no hay nada derivado -a menos que la fuente sea la alusión reservada de Ezequiel (1.26)- de la figura del Hijo del Hombre preexistente en el Cielo a quien se confiere el reino mesiánico de la era final, aunque no hay la menor explicación de cómo esta figura celestial podría ser al mismo tiempo descendiente de David, y no hay ningún indicio de una conexión con el Siervo del Señor que sufre vicariamente. La dimensión que se abre en Daniel es fundamentalmente una dimensión cristológica, aunque en la que no es previsible ningún tipo de síntesis entre los elementos que se presentan, y los inquisitivos imitadores de Daniel -los apocalípticos de los dos últimos siglos antes de Cristo y del primer siglo cristiano- tomarán posesión del espacio que aquí se abre de un modo totalmente no providencial.

Aunque el carácter genuinamente visionario de las tres últimas visiones de Daniel (caps. 8, 9 y 10-12) está menos asegurado (ya que todo allí apunta a un cálculo exacto de la inminente venida del Mesías), el aspecto del juicio que se está llevando a cabo en cada momento por las batallas de las fuerzas celestiales alcanza mayor prominencia en 10.13, y así es posible que "los santos del Altísimo" (7.22, 25, 27) fueran originalmente ángeles37 que pertenecen al Hijo del Hombre y forman una especie de comunidad celestial junto con el Mesías.13, y así es posible que "los santos del Altísimo" (7.22, 25, 27) fueran originalmente los ángeles,[37] que pertenecen al Hijo del Hombre y forman con él una especie de comunidad celestial, antes de que esta expresión se trasladara a la comunidad de los piadosos en la tierra. Percibimos los contornos de una sociedad de ángeles y hombres que se extiende por el cielo y la tierra; y esto significa que es posible pensar -aunque todavía sólo a través de una percepción poco clara- en una resurrección que rompe los límites de la muerte, al menos para los piadosos que son dignos de la eternidad (12,2); hasta ahora sólo había un indicio de ello, en el apocalipsis de Isaías (Is 26,19), que es muy difícil de datar. Pero una vez abierto el espacio entre el tiempo y la eternidad, no es sólo la historia del mundo la que encuentra allí su representación: también el individuo entra en este espacio con su destino, por misterioso que éste sea.

Con la aparición de las potencias angélicas en lucha, el vidente siente que ha comenzado el juicio definitivo de toda la historia del mundo. Sobre las cabezas de los hombres se desatan tormentas, como se describe en las imágenes helenístico-retóricas del Segundo Libro de los Macabeos; la gloria de Dios en la guerra sagrada ha adquirido una

nueva forma escatológico-histórica de teofanía: "Por aquel tiempo hizo Antíoco su segunda invasión de Egipto. Y sucedió que por toda la ciudad, durante casi cuarenta días, aparecieron jinetes vestidos de oro cargando por los aires, en compañías completamente armadas con lanzas y espadas desenvainadas: tropas de jinetes formadas, ataques y contraataques hechos a un lado y a otro, blandiendo escudos, amontonando lanzas, lanzando proyectiles, el destello de adornos dorados y armaduras de todo tipo..." (2 Mac 5,1). (2 Mac 5,1-3). Cuando leemos esto, nuestra mente se traslada a Homero y Vergilio y a la mitología germánica; en Daniel, sin embargo, todo permanece orientado a la época del Mesías.

Los midrashim sobre las historias antiguas del periodo del exilio (Dan 1-6) también están orientados al tema principal: Daniel y sus compañeros se introducen en el mundo de la corte pagana; pero no lo hacen como José y Moisés, pues son representantes de su pueblo; cuando participan en la "literatura y sabiduría" internacional (1.17, 20), no lo hacen como Salomón, sino como hombres que han sido deportados y, por tanto, humillados38. Su carrera (2.48s.) no les exime de la obligación de dar testimonio con su vida en el horno de fuego (3.19s.) y en el foso de los leones (6.17s.; 14.31s.): en situaciones evocadoras de los tiempos finales. Y los sueños reales que deben ser interpretados son también sueños de los tiempos finales: el coloso compuesto caerá a causa del Mesías (2,44), el rey mundano debe descender a la humillación definitiva para que el más bajo de los hombres pueda ser exaltado (4,14), y el rey orgulloso que no dio a Dios la gloria será medido, pesado y cortado, y deberá ceder el paso a otro (5,22-30). En la primera parte del libro, como en la segunda, Dios establece su soberanía sobre todos los grandes poderes del mundo.

Una última característica del ministerio profético de Daniel está relacionada con la apertura del espacio entre la Tierra y el Cielo: el vidente y sus diversos estados adquieren una cierta cualidad temática: impotencia, desmayo, caída, y ser tocado y levantado de nuevo por el poder revelador (10.11, 16, 18). El hombre que va a resucitar de entre los muertos en la esfera escatológica ya tiene su hogar allí, desde cierto punto de vista, y algo de aquel que revela y de su revelación ya se puede discernir desde la situación del vidente, como desde un espejo. En los videntes bíblicos -Daniel, Pablo, Juan- este elemento "místico" permanece estrictamente relacionado con el encargo de la revelación y se mide a través de este encargo; la situación forma parte de la misión, y los videntes tienen su parte existencial -aunque sea la

parte de un instrumento- en el acontecimiento que deben anunciar. Si falta este criterio y esta pura relación con el asunto en cuestión, entonces no hay forma de evitar la caída en las ambigüedades de lo oculto, de la gnosis inquisitiva y del proceso por el que la persona humana se convierte a sí misma en el tema de la revelación, como se ve en lo que sigue.

Daniel habla muy poco de la gloria de Dios, del mismo modo que el Apocalipsis de Juan muestra una casta reserva. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la literatura apocalíptica que se extiende entre Daniel y Juan. En su curiosidad, avanzan y se abren paso, indagando como turistas en el reino celestial y haciendo que los ángeles les conduzcan hasta el trono de la gloria en lo alto. Merece la pena echar un breve vistazo a estos fragmentos de la literatura judía, porque así es más fácil seguir el desarrollo de la línea principal.

b. En el Trono de Gloria

Así como antes la esperanza mesiánica había desencadenado un florecimiento extravagante de declaraciones de gloria relativas al futuro terrenal, ahora la apocalíptica desencadenada por Daniel desencadenó a su vez un torrente de experiencias de gloria en el reino celestial, que es al mismo tiempo la nueva edad aún oculta que el místico prolépticamente reconoce.[39] Pero como el mundo ha envejecido[40] y se precipita a mayor velocidad hacia su fin,[41] esta nueva edad será pronto la edad de todos los hombres. Todo lo que es corruptible pasa, todo lo que es mortal se va; así todo el tiempo presente pasa de la memoria. . . Deseamos que lo que es futuro venga ahora, creamos lo que viene después. Pues existe un tiempo que no pasa; viene el tiempo que permanece para siempre, el nuevo mundo que ya no entrega a la corrupción a quienes lo alcanzan en la bienaventuranza. Pero no tiene piedad con los que van al tormento "[42]. Aunque el mesianismo terrenal ha dejado atrás de algún modo el juicio, este juicio se espera de nuevo en el futuro, como transición entre los tiempos. La transición del tiempo a lo que está por encima del tiempo,[43] de este mundo al nuevo Cielo y a la nueva tierra,[44] trae al mismo tiempo el divorcio definitivo del bien y del mal, un juicio justo que se encuentra en toda esta literatura, sin excepción. El vínculo entre la teología de la antigua alianza con su exigencia de decisión absoluta por Dios, con su o bien / o bien de bendición y maldición, y la nueva doctrina de las edades genera automáticamente

tal escatología con Cielo e Infierno. La vejez, que se acerca rápidamente a su fin, es profundamente mixta, mutable, polarizada, dual y ambigua; esta experiencia de la existencia ya era familiar para el Eclesiastés, y es con más fuerza la experiencia de los apocalípticos,[45] que por lo tanto consideran la dimensión temporal como una oscura "nube "[46] y una "prisión",[47] anhelando orar por el gran punto de inflexión: "¡Muestra tu gloria con toda rapidez, y no demores tu promesa![48] Baruc recibe instrucciones de enseñar al pueblo: "Deben aprender que en el último tiempo ya no morirán "[49] , pues incluso ahora la vejez está de parto como una mujer embarazada que ya no puede retener el fruto de su vientre[50].

En una expectativa tan generalizada del fin del mundo, la visión de Daniel del cielo abierto estaba destinada a desencadenar las aguas del diluvio: hay una salida; unas pocas personas han dado testimonio de ello, y uno puede creerles y tal vez seguirles por los caminos que han tomado hacia arriba. Para dar la garantía de autenticidad a las nuevas revelaciones, se atribuyen a los grandes padres del pueblo, a Adán, Enoc, Noé, Abraham, Isaac, Moisés, Salomón, Elías, Isaías, Baruc, Ezequiel, Job, Sofonías y Esdras, todos los cuales han transmitido en escritos secretos[51] sus experiencias místicas del reino celestial. Tenemos, en primer lugar, una gran cantidad de información sobre misterios cosmológicos y astrológicos, que tratan de la geografía del cielo;[52] como en el helenismo[53] y más tarde en Dante,[54] uno puede disfrutar mirando hacia atrás a la diminuta tierra desde la altura de las esferas.[55] Más importante es la inspección del Hades, el Infierno, o al menos de las cámaras de tortura preliminares donde los malvados son torturados incluso antes del juicio final.[56] El viaje hacia arriba se adentra en la "gloria":[57] Enoch es capaz de describir la *kabod* de Yahvé en todos sus detalles, empleando y desarrollando las visiones de Ezequiel y Daniel,58 y puede describir y nombrar a los cuatro ángeles de la faz de Dios;[59] el Enoch eslavo, que no puede ver a Dios, es sin embargo vestido con "vestiduras de gloria" por orden de Dios[60] y ungido con el "aceite de la gloria".[61] Se convierte en uno de los seres celestiales: el temor y el temblor desaparecen de él, y puede permanecer de pie ante Dios por toda la eternidad. Cuando Abraham es arrebatado, no ve a Dios mismo[62] , sino que ve "un esplendor de gloria invisible" que se extiende por todo el cielo[63] ; a Baruc se le promete repetidamente que verá la gloria de Dios[64].

Los esenios de Qumrán eran particularmente aficionados a esta literatura apocalíptica, y lograron incorporar a su sistema de vida la

entrada anticipada en el mundo celestial al otro lado de la tumba que contiene esta literatura. En el Libro de los Jubileos, que divide la historia del Génesis y el comienzo del Éxodo en periodos de jubileos de siete veces siete años, Qumrán creó un sistema que abarcaba la cosmología (comparable al del pitagorismo), la historia sagrada y las fiestas litúrgicas, una red sagrada de números en la que se incorporaban a la fuerza las biografías de los patriarcas, pero que también regulaba el ritmo de vida de los miembros de la comunidad. Este sistema numérico era tan válido en las "tablas celestiales" (los "prototipos de lo que sucede en la tierra")65 como en la tierra: "el mundo entero se mueve en el número siete".66 Puesto que los esenios se sienten portadores del verdadero sacerdocio de Leví, y Leví (según su Testamento) vio la liturgia celestial en un rapto,67 y de hecho fue investido en su oficio en persona por los ángeles68 y se convirtió así en uno de "los que están cerca de Dios",69 la liturgia terrenal celebrada en Qumrán es una participación en la liturgia celestial. Esto queda aún más claro en el Testamento de Isaac a Jacob, padre de Leví, a quien se transmite toda la ética y el sistema ascético de los sacerdotes: "Su servicio en la tierra es como el servicio en el cielo, los ángeles son sus compañeros por su perfecta fidelidad y pureza.Aquí, la apocalíptica se convierte en el liturgismo más estricto: no se puede omitir ningún día, no se puede trasladar ninguna fiesta a otro día,71 "luna nueva, estaciones del año, sábados y fiestas": todo debe observarse con minuciosa atención al detalle. Los patriarcas en el Libro de los Jubileos imponen a sus hijos como asunto más importante las fiestas (que surgieron mucho más tarde), las leyes y los ritos (circuncisión, costumbres sacrificiales):72 un legalismo extendido a dimensiones cósmicas y ahora verdaderamente subordinado a los "elementos del mundo". Este es el modo esenio de ser *simul justus et peccator*: pecador en este mundo corrompido, justo al unirse a la nueva era, pero de tal modo que la justicia se muestra ahora claramente en esa liturgia de la existencia que Pablo contará entre las "obras". Aunque la conciencia del pecado se ha hecho más profunda que en el período anterior al exilio, ampliándose desde la conciencia de los pecados individuales (2 Sam 11-12) hasta convertirse en una conciencia del estado habitual de pecado, la dialéctica de las edades introduce un motivo ajeno al antiguo concepto de la alianza. El ensanchamiento, indispensable para que se reciba lo que viene, implica al mismo tiempo un estrechamiento, por lo que sigue siendo ambiguo74.

La imagen del Hijo del Hombre en Daniel se prolonga en el Enoch

etíope y en 2 Esdras. Se trata ciertamente de una figura escatológico-mesiánica: se le llama el "elegido", el "ungido", el "justo", la "luz de los pueblos", es apartado por el Creador (antes de la creación del mundo: Enoc 48,6) para redimir la creación (2 Esd 13,26; Enoc 62,7). Se le puede llamar 'siervo' (o 'hijo': *pais*) de Dios (2 Esd 13.32, 37, 52), pero el sufrimiento vicario del Siervo del Señor de Deutero-Isaías no se le atribuye en ninguna parte.[75] Se sienta en el 'trono de gloria' (pleonásticamente en Enoc etíope 45.3; 55.7; 61-62; 69.27, 29) cuando se le confía la 'totalidad del juicio' (69.27). Aquí continúa la tradición del Primer Isaías[76] , y el derramamiento del don del Espíritu y de la santidad sobre el Mesías puede entenderse simultáneamente como el derramamiento de la gloria[77]. En la batalla final, destruye a los enemigos de Dios con el aliento de su boca (2 Esd 13).[78] Independientemente de lo que pueda decirse de las influencias mutuas del judaísmo y el cristianismo en estos textos, el Hijo del hombre de los apócrifos es una figura de gloria en el sentido postexílico, no integrado, que en ninguna parte recapitula las profundidades de la oposición a Dios transformándolas en sí mismo.

c. Énfasis en el hombre

El interés de la literatura apocalíptica por la gloria de lo alto es a menudo morboso; tiende a trasladar el acento del pensamiento y de la vida al mundo que viene después de la muerte y a descartar el mundo terrestre, olvidando que éste es la buena creación de Dios, el lugar de su alianza y el fundamento permanente de todas las promesas. En contraste con la literatura sapiencial, Enoch dice: 'Cuando la sabiduría vino a tomar su morada entre los hijos de los hombres y no encontró morada, la sabiduría volvió a su lugar y tomó asiento entre los ángeles'[79]. La razón humana es demasiado débil para poder conocer más de lo que pertenece sólo a esta tierra.[80] El cielo, la tierra y las profundidades tiemblan ante la mirada de su majestad, pero los hijos de los hombres pecan y todo esto les es indiferente "[81]. La vida sencilla que mira al Dios de la alianza, protegida por su gracia y, por tanto, sin reflexionar sobre uno mismo, parece haberse vuelto inalcanzablemente lejana. Pero esto significa que se hace excesivo hincapié en el hombre: como sujeto moral y ascético, o como rebelde existencial.

La *moralización* de las grandes figuras de la historia de la salvación en el judaísmo tardío es un rasgo que se lleva a cabo con minuciosidad

y una universalidad atroz. El Libro de los Jubileos se interesa por escenas familiares edificantes y conmovedoras, incluso sentimentales, por ejemplo cuando Jacob duerme en el lecho de su anciano abuelo Abraham, sobre su pecho, sin saber que su abuelo ha muerto por la noche, y ve al despertarse por la mañana temprano que está abrazando un cadáver frío, con lo cual Rebeca corre hacia Isaac mientras Jacob ilumina el camino delante de ella, Ismael llora, etc82. También las diversas *Vitae* de Adán describen de forma novelesca cómo la primera familia conoce el dolor, la nostalgia y la penitencia, y finalmente la muerte, tras ser expulsados del paraíso, y cómo Eva y Set intentan, durante la enfermedad mortal de Adán, ir a buscar el aceite curativo al paraíso: Seth es mordido por la serpiente y ambos son rechazados, mientras el diablo les revela la verdadera razón de su odio -Dios había ordenado a los ángeles venerar la imagen y semejanza de Dios en el futuro ser humano83 - y finalmente describen cómo el cadáver de Adán es recogido por los ángeles y llevado a Dios, porque Dios 'exige el vaso que él mismo ha formado',84 y permanecerá allí hasta el último día. También el difunto Moisés es llevado de este modo ante Dios.86 Se componen biografías de los profetas;87 en la labor de propaganda judía, especialmente en la diáspora egipcia, se narran de nuevo episodios de las Escrituras en apasionantes novelas, como la animada e intensamente moral narración del casto José y la igualmente casta Asenat,88 o las descripciones de los últimos días de Jerusalén cuando fue destruida.89 La sensibilidad psicológica describe los más variados intentos de la mujer egipcia por subvertir la castidad de José90 y, de hecho, un poeta trágico no desdeña llevar a escena la llamada de Moisés en forma de tragedia griega, haciendo que la voz de Dios suene desde la zarza y que el obligado "mensajero" dé cuenta de la destrucción del ejército del faraón en el Mar Rojo91.

Ante todo, el leitmotiv ahora es la "virtud" y las "buenas obras". Pero hay que tener en cuenta que esas buenas obras son las mismas que se esbozan en el Sermón de la Montaña y en la parábola de Jesús sobre el juicio mundial y que destacan sobre todo entre los esenios: ayudar a los pobres, proteger a los huérfanos, vestir al desnudo, cuidar de los débiles y enfermos, guiar a los ciegos, enterrar a los muertos92. "Bienaventurado el que juzga rectamente, el que ayuda a todo oprimido, el que viste al desnudo y parte su pan con el hambriento.... Dichoso aquel en cuya boca hay misericordia y mansedumbre.93 Varios de los Testamentos de los Patriarcas están orientados enteramente a estas virtudes: Zabulón se ocupa de la misericordia y la

compasión, y del mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo y demostrarlo en el caso de los pobres, los desnudos y los necesitados94 , mientras que José alaba a Dios como el que realiza las buenas obras por él: Fui vendido como esclavo, pero el Señor me dio la libertad; fui prisionero, pero su mano fuerte me ayudó; fui torturado por el hambre, pero el Señor mismo me alimentó; estuve solo, pero el Señor me consoló; estuve enfermo también, pero el Altísimo me visitó . . . Gad, que ha pecado contra el amor al prójimo, lo alaba por encima de todo:96 "Amaos los unos a los otros con obras, palabras y disposiciones".97 Benjamín amonesta a sus hermanos a no devolver mal con mal,98 sino a practicar el amor a los enemigos.99 Para el Cuarto Libro de los Macabeos, el martirio de Eleazar, de los siete hermanos y de su madre es la ocasión para una diatriba ética sobre el control de los sentidos a través de la razón.100

La ética natural va acompañada de la religión natural. Abraham posee un *meritum de congruo* por su elección: a través de su propia reflexión sobre la nada de los ídolos de su padre Taré y a través de la quema de éstos, y a través de una conclusión racional de las criaturas a la existencia del Creador, se gana la recompensa de ser abordado por Dios y ser guiado por él de una manera particular.101 Además, era útil para la apologética hacer que Abraham (que estaba familiarizado con el estudio de las estrellas porque conocía a los "caldeos") llevara la astrología a los egipcios102 , hacer que Moisés (= Musaeus) fuera el maestro de Orfeo103 y caracterizarlo como el gran mediador de la cultura para los judíos, los fenicios y los griegos104. Job sufre la transformación más extraña de todas: en la nueva versión, ya no hay rastro de una noche de abandono por parte de Dios, y la cólera de Satán contra Job recibe una explicación psicológica: Job ha cortado la imagen de un ídolo y se ha negado a recibir a un diablo que le visita105. Se describen las virtudes de Job, especialmente su generosidad inaudita con los pobres ("Ya entonces era tan noble")106 , así como su exhortación a la paciencia en el sufrimiento; el diablo "llora" y está "en turbulenta confusión",107 mientras que Job puede llamar la atención de los tres amigos que se lamentan por él sobre sus méritos, que están depositados en el cielo: "Mi trono está en el mundo de arriba, y su esplendor y gloria están a la diestra del Padre. El mundo entero pasa... pero mi reino permanece para siempre, su esplendor y su gloria descansan en el carro del Padre "108.

Esta transferencia de la atención al hombre tiene su reverso: cuando sus virtudes se convierten en el tema, su problemática también recibe

necesariamente atención, y como la gloria de lo alto no brilla a través de estos lados más oscuros, estos últimos se convierten imperceptiblemente en más importantes que los primeros, la gloria que se considera que no tiene suficiente peso. El Job de la época del primer exilio será superado con creces como luchador con Dios por el Esdras del segundo Libro que lleva su nombre y por otros como él que escriben después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C..

Lo primero que observamos es el papel que asume *la muerte* en la literatura apócrifa y pseudoepigráfica; si bien está en consonancia con la Biblia que esta literatura contenga sobre todo Testamentos, se trata de Testamentos en los que la necesidad de morir es un motivo principal. Naturalmente, esto es cierto sobre todo en la *Vitae* de Adán, donde el hombre experimenta la muerte por primera vez. Sólo ahora sabe el primer antepasado: "Estoy despojado de mi justicia, con la que estaba revestido. . . El mundo entero de plantas y animales ha cambiado a su alrededor, "nuestra naturaleza también ha cambiado".[111] Y ahora que la muerte es una certeza, la vida en su conjunto está vacía: poco importa ahora que sea corta o larga.[112] Esta es la experiencia de ser expulsado: "No dijimos a nuestros padres: "Engendradnos". No enviamos al mundo inferior para decir: "¡Acogednos!". '[113] 'Vinisteis sin pedirlo, y os marcháis contra vuestra voluntad.'[114] En tal situación, es comprensible la rebelión fundamental contra la muerte. Dios exige que Adán esté dispuesto a morir, porque sólo así podrá volver al árbol de la vida inmortal.[115] Pero Isaac protesta cuando el ángel lo llama para que muera,[116] y finalmente Esdras y Sadrac se niegan en redondo. Esdras se siente abogado del hombre contra Dios:

Señor, si me quitas el alma, ¿quién quedará
para suplicarte en nombre de la raza humana?
Y Dios dijo: Puesto que sois mortales y de la tierra
no deberías suplicarme.
Y el profeta dijo: No dejaré de suplicarte.
Y Dios dijo: Aun así, entrega ahora lo que se te ha confiado
a ti: la corona ha sido preparada para ti.
Ven a morir, para que puedas obtenerlo.
Entonces el profeta comenzó a llorar y a decir,
Oh Señor, qué he ganado con mis súplicas a ti,
si ahora voy a hundirme en la tierra?
Ay, ay, que me van a consumir los gusanos.
Llorad por mí, todos los santos y justos;

porque he suplicado mucho. Llorad por mí, todos los santos y
hombres justos, porque he entrado en las profundidades del Infierno.[117]

Cuando se le anuncia la muerte de Sadrac, pide un aplazamiento y luego se despide de su cuerpo en un gran monólogo lírico:

¡Oh cabeza, tan maravillosa y adornada como el cielo!. . .
La cabeza controla el movimiento de todo el cuerpo.
Oh, la más bella y amada de todos mis miembros,
ahora debes hundirte en la tierra y ser olvidado.
Oh manos, tan suaves, dóciles y trabajadoras. . .
Oh pies que camináis tan bien, que corréis por vuestra propia voluntad,
más ágil, ¡que no se puede contener! . . .
¡Cuerpo bellísimo, luminoso, elegante, omnisciente!
Ahora debes hundirte en la tierra,
y bajo la tierra desaparecerá tu belleza.[118]

Cabría esperar que estos dos de profesión discutieran continuamente y sobre todo con Dios; piensan que lo mejor sería que la creación no hubiera tenido lugar. ¿Qué sentido tiene crear un ser libre y luego permitir que vaya a su destrucción?[119] ¿Por qué Dios no mató al diablo? ¿Por qué Dios no agarra al hombre por el pie, cuando se dispone a pecar? En todo caso, Sadrac se declara solidario con los pecadores: No seré separado de nuestra raza "[121]. Y cuando va a morir, dice: "No te entregaré mi alma "[122]. Esdras no es diferente: también él exige que la mano de Dios se apiade de su imagen: Sentenciadme a mí antes que a las almas de los pecadores, porque es mejor castigar a un alma que llevar al mundo entero a la destrucción "[123]. Continúa con sus obstinadas preguntas: ¿Por qué permitió Dios la caída de Adán? ¿Por qué le dio como compañera a Eva, que debía seducirle? ¿Cómo puede Dios aceptar pacientemente que el género humano sea engañado de este modo? Y siempre de nuevo: "Señor, ¿por qué formaste al hombre y lo entregaste al juicio? "[124] Las preguntas de Baruc son muy parecidas[125]. El estribillo de toda esta gente es: "¡Más nos valdría no estar aquí que venir aquí y vivir en la impiedad!"[126] "Esta es mi primera y última palabra: que más nos valdría que la tierra no hubiera engendrado a Adán o que, habiéndolo engendrado, le hubiera impedido pecar".[127] Esdras conoce el tormento de la razón que se ve obligada a hacer preguntas: ¡cuánto mejor están las bestias![128]

Las respuestas de Dios a estas preguntas amargas y desesperadas son claramente débiles, pues dejan sin respuesta la acusación principal, sobre la existencia del juicio, la condenación y el Infierno. La justicia de Dios simplemente debe ser puesta en práctica.[129] ¿Y no es vergonzoso cuando un hombre abandona a Dios, su Padre, y se marcha a un país extranjero con los bienes que pertenecen a Dios? ¿Qué hará entonces el Padre? Le "quitará sus bienes y lo desterrará de su gloria".[130] [131] ¿Y ama Esdras realmente a su pueblo más de lo que ama a su Dios?Si los hombres eligen lo que es vano, entonces se encuentran con un destino justo cuando la vanidad se convierte en su suerte,[132] y así sucesivamente. A veces aparecen los conceptos de la tardía "teología del sufrimiento "[133] judía, que trata de corregir el carácter cuestionable de la antigua teoría de la justicia inmanente[134] diciendo que Dios permite que los piadosos sufran en la tierra para no verse obligado a castigarlos más en el juicio, mientras que a los malvados se les permite disfrutar de cosas buenas durante un tiempo porque están reservadas para un juicio despiadado.[135] Pero, especialmente en 2 Esdras, la radicalidad del cuestionamiento va más allá de estos intentos de solución.

Una última característica de este antropocentrismo es la importancia que adquiere en él la esfera sexual. No es casual que el mito de la caída de los ángeles a través del coito con mujeres humanas (de las que descienden los gigantes: Gn 6.1-4) adquiera un peso desproporcionado: este ἱερὸς γαμός es el pecado original, descrito extensa y detalladamente en el Libro de Enoc[136] y mencionado también en otras fuentes.[137] También al pecado en el paraíso se le puede dar una interpretación sexual;[138] o la procreación se califica como el resultado del pecado y la mortalidad.[139] En los relatos esenios, existe también una división del paraíso en zonas separadas para animales machos y hembras.[140] El Libro de José y Asenat defiende un ideal de castidad casi enfermizo; el Libro de los Jubileos declara, al hablar de Rubén, que la prostitución es el mayor pecado;[141] la corrupción de Edom se ve en su apego a las mujeres;[142] Rebeca exhorta a Jacob sobre todo a la "pureza".143 Los Testamentos de Rubén y de José glorifican esta virtud por encima de todo. El angelismo esenio es una forma de pesimismo apocalíptico sobre el mundo.

d. La barrera del juicio

El hecho decisivo para nosotros en esta imagen del mundo de "la

gloria de lo alto" y de las dos edades es el hecho de que esta gloria superior no penetra en el juicio final. El dualismo se plantea de forma definitiva y absoluta. En ninguna parte se nos dice que algún tipo de pensamiento de esperanza pueda superar la división del bien y el mal, de la derecha y la izquierda, del Cielo y el Infierno. El lenguaje de los grandes profetas fue siempre un lenguaje existencial de doble cara que proclamaba el juicio *y* la salvación, pero aquí esto se endurece en un sistema cosmológico en una gnosis apocalíptica sobre el doble desenlace del juicio final. Daniel da el impulso inicial (12.2). Pero son los apocalípticos quienes a modo de anticipación emprenden un viaje al Cielo y sobre todo al Infierno, para inspeccionar el lugar y las formas de castigo de los condenados. El que lucha con Dios encuentra un obstáculo insuperable en dos cosas: el hecho de que la mayoría está condenada y sólo muy pocos ("un resto") son elegidos, y que toda misericordia para los condenados cesa con el día del juicio. La "multitud" se sitúa a la izquierda en el juicio, los separados a la derecha.144 "Aquí la dicha y el descanso, ¡allí el dolor y el fuego!"145 "La multitud "146 está perdida, "toda la gran masa", "innumerable",147 "casi todos los que han sido creados; "148 "los perdidos superan en número a los redimidos, igual que el diluvio es más que las gotas".149 Los que siguen "el ancho camino hacia la perdición "150 están perdidos. La desesperación de Esdras se debe a que lo sabe con certeza. La respuesta de Dios es que es natural que lo que es precioso en el mundo, como el oro y las joyas, sea raro, mientras que el plomo y la arcilla, que existen en grandes cantidades, no se cuentan como nada. Un Dios así declara que 'lo que es más raro es más precioso... el que tiene lo que es difícil de conseguir se alegra más que el que tiene lo que es abundante...'. Me alegraré por los pocos que se salven... y no me entristeceré por la multitud de los que se pierdan "151. Puesto que los pecadores mismos han elegido su camino, "no habrá tristeza por su destrucción "152 , sino que los justos encontrarán satisfacción en la justicia de Dios153 . Y el Altísimo se manifestará sobre el tribunal, y la compasión pasará, y la paciencia se retirará, y sólo quedará el juicio".155 Los pecados sobrepasan la clemencia de Dios,156 y la maldición temporal de los malvados, que formaba parte de las oraciones de Israel,157 se convertirá en una maldición eterna.158 Y cuando Esdras atraviesa el Infierno y prorrumpe en el grito: 'Señor, ten piedad de los pecadores',159 cada vez que ve un nuevo tipo de tormento, cuando es llamado por los ángeles al Cielo y responde: 'Vive el Señor, que no iré hasta que haya visto todo el castigo de los

pecadores',160 cuando reclama a Dios que muestre su amor y su bondad compadeciéndose de los que "no tienen tesoro de buenas obras",161 entonces se le dice claramente que debe cesar en su intercesión,162 y pensar en sí mismo y en la gloria de los hermanos elegidos.163 Ya no hay lugar para la súplica 'de los padres por los hijos, de los hijos por los padres, de los hermanos por los hermanos, de los amigos por sus semejantes';164 ni siquiera los grandes intercesores desde Abraham hasta Moisés y Elías165 serían escuchados ahora. Ahora hay que "no tener miramientos con los malhechores" y "rezar por los piadosos".166 A Esdras le debe bastar con su propia elección.167 Toda la atormentadora dialéctica, que la Edad Media cristiana volverá a agitar en sus profundidades, sobre la conducta existencial del cristiano *frente a* la supuestamente 'conocida' condenación de los hermanos cristianos -una dialéctica que encuentra su violenta resolución en Dante168- tiene su verdadero *locus* en estos apocalipsis judíos apócrifos que crecieron en una posición inauténtica entre la genuina antigua alianza y el Evangelio de Cristo.

Esta dialéctica es consecuencia de un malentendido del significado de la elección en el Antiguo Testamento: Israel debía presentarse ante Dios como representante de los pueblos y en actitud de apertura hacia ellos. El paso de Daniel a la gloria de lo alto revela inicialmente una dimensión supratemporal viva del Cielo que acompaña la historia en la tierra, impartiendo una comprensión convincente no sólo de la presencia universal y la omnisciencia de Dios, sino también de su soberanía y predeterminación del futuro. La predestinación se convierte en una experiencia religiosa determinante,169 pero pierde así su función dentro de la historia de la salvación y se endurece del mismo modo que el concepto del juicio final. El futuro ya está presente para Dios en la nueva era; en lugar de la Jerusalén destruida, la nueva Jerusalén ya está presente en el Cielo, y el místico puede acceder a ella: No es esta ciudad que está ante vosotros con sus edificios la ciudad futura... que está preparada aquí de antemano... Se la mostré a Adán antes de la caída. . . También se la mostré a mi siervo Abraham . . . Se la mostré a Moisés en el monte Sinaí, donde le mostré la imagen del tabernáculo y todo su equipamiento. Así está ahora preparado para mí, junto con el paraíso "170. Pero esto significa que la contribución de la edad antigua a la nueva se ha vuelto superflua y despreciada; es imposible que lo terrenal entre en el reino celestial, y la historia de la salvación ha sido despojada de valor. La revelación se convierte en una mística gnóstica en fuga del mundo. Y

puesto que para Qumrán todo está escrito de antemano en las "tablas celestiales" y la única preocupación del hombre es vivir de antemano de acuerdo con esas tablas, la división escatológica entre los buenos elegidos y los malvados no elegidos ya puede hacerse válidamente aquí abajo. La espiritualidad de Qumrán es la de la pureza a través de la separación, y las renuncias, votos y ritos de los miembros de la comunidad son el intento de evitar cualquier contacto con la impureza del mundo corrupto:

Veo, hijo mío", dice Abraham a Isaac en el Libro de los Jubileos, "que todas las obras de los hijos de los hombres son pecado y maldad; todas sus obras son impureza, abominación y mancha, y no hay justicia con ellos. Cuídate de no caminar por sus senderos... aléjate de todas sus acciones y de toda su impureza'.[171] Y a Jacob le dice: '¡Apártate de los pueblos! No comas con ellos. ¡No hagas lo que ellos hacen! No te asocies con ellos, porque toda su obra es impureza'.[172] 'Porque no hay esperanza alguna para los impíos en la tierra de los vivientes: descienden al mundo inferior y van al lugar del juicio, y ya no tienen memorial sobre la tierra.[173] El Libro de Enoc también termina con esta aguda disonancia: "Los nacidos en tinieblas también serán arrojados a las tinieblas, mientras que los justos brillan en gloria; los pecadores gritan con fuerza, cuando ven cómo brillan los otros, pero van al lugar donde les han sido determinados días y tiempos. "[174]

Esto significa que, si bien la ampliación del horizonte, indispensable para la dimensión cristiana que se avecinaba, ha tenido lugar efectivamente de manera formal, el intento de llenar el nuevo espacio con los elementos de la antigua alianza estaba destinado al fracaso; pues también el cristianismo tendrá graves problemas, ya en el período de su fundación, y más aún en su historia intelectual posterior, con estas distorsiones de la idea original de la alianza.

3. GLORIA ANTICIPADA

a. Éxito y peligro de la literatura sapiencial

Sin embargo, el final de la Antigua Alianza se caracteriza por una tercera forma de desarrollo, que también es indispensable para lo que vendrá después, ya que implica algo de importancia decisiva para la historia del mundo: la ampliación de Israel, que se había encerrado en

sí mismo, a la cultura circundante del helenismo. Esta ampliación, a través del lenguaje y las formas de pensamiento, creó por primera vez el presupuesto para la misión cristiana (que es algo distinto de la afiliación judía de los prosélitos). Tal ampliación debía necesariamente significar entrar en contacto con la "esfera de la metafísica", descrita en el volumen anterior de esta obra: con el mito, la filosofía y la religión. Pero este contacto inicial era muy difícil para Israel, ya que significaba entablar un diálogo auténticamente genuino con el helenismo, sin rechazar o incluso simplemente aligerar la carga de la propia elección única de Israel, de la relación exclusiva de alianza con Yahvé. Formalmente hablando, la dificultad residía en que se requería una cierta distancia contemplativa respecto a la propia herencia de Israel, para poder tener una visión simultánea de ésta y del helenismo, al tiempo que no se podía permitir que esta distancia afectara a la inmediatez de la relación de fidelidad al Dios que había elegido a Israel. De hecho, no era posible buscar o tolerar una ambivalencia en las declaraciones por razones de propaganda, de modo que la verdad que se exponía pareciera griega para un lector y judía para el otro, o pareciera griega si se consideraba desde un lado y judía si se consideraba desde el otro, o de tal manera que esta verdad hiciera concesiones periféricas al mundo griego sin dejar de ser judía en el fondo y en la esencia de lo que se quería decir. Aunque encontramos estas fórmulas de ambivalencia en Filón, que intentó construir un puente entre Moisés y Platón, hay que tener cuidado de no hacer críticas superficiales de la síntesis que era su objetivo, sobre la base de que esto era, después de todo, completamente imposible en el nivel de la antigua alianza y utilizando los elementos que contenía; la ampliación era necesaria, y sus fundamentos estaban puestos, pero al mismo tiempo estaba reservada para un tiempo futuro. Parecía tener relevancia contemporánea porque el drama de la historia del pueblo, interpretado entre Dios e Israel, se había detenido desde el exilio, y esto parecía permitir una distancia contemplativa respecto a la relación de alianza histórica. Pero precisamente esta palabra "parecía" indica la ambigüedad de la situación, una ambigüedad que necesariamente también entraba en el intento de síntesis de Filón.

Por otra parte, en el antiguo Israel ya habían existido intentos similares de mediar entre la religión propia y las religiones y "filosofías" extranjeras: la asimilación de materiales y conceptos religiosos mediante una cuidadosa desmitologización no era sólo una preocupación de la época más temprana, sino algo que también había

preocupado a la época de los reyes en violentos enfrentamientos; cabe pensar, por ejemplo, en la reivindicación del título de "Baal" por parte de Yahvé, que lucha por enamorar al pueblo (Oseas). Del mismo modo, se puede pensar aún más en la asimilación de la "sabiduría" internacional en la corte de los primeros reyes; aquí, el judaísmo tardío encontró un precedente fértil que podía tener sentido retomar, aunque ahora no era la sabiduría egipcia / fenicia / acadia la que estaba en la base del diálogo, sino la Sofía del helenismo que pertenecía a la antigüedad griega y romana sin dejar de ser egipcia. Hemos hablado de la literatura sapiencial "salomónica" al hablar de la "alianza": aquí es sobre todo la expresión de la dimensión religiosa de lo humano. Los dos grandes conjuntos de enseñanzas sapienciales de la Biblia, Ben Sirácida y el Libro de la Sabiduría, van más allá de este ámbito para formar una especie de contemplación conclusiva de la realidad de Israel, naturalmente en la perspectiva ampliada de toda la dispensación de la actuación de la sabiduría divina en favor del mundo. Escritos como Proverbios y Qohélet encuentran su lugar en esta perspectiva, elevada a un nivel superior. En consonancia con la situación intelectual, es inevitable que la "gloria" bíblica (como *kabod* en sentido estricto y como *doxa* en sentido amplio e integrado) entre en contacto con el *kalon* del mito-filosofía-religión de la Antigüedad. La Sophia recién interpretada de los últimos escritos sapienciales, una figura que se refiere al mismo tiempo a toda la revelación de Dios en la creación y en la historia de la salvación, sirve aquí de mediación deseada.

Podemos dejar de lado a Filón, pues está demasiado alejado de la teología bíblica; lo mismo cabe decir de los pequeños esbozos o fragmentos de helenización de material judío175. Pero las dos obras que vamos a tratar aquí se encuentran, por su parte, en una situación difícil y expuesta dentro de la historia de la salvación, que les hace prácticamente imposible hablar de toda la gloria de Dios de otro modo que no sea en una anticipación (formal) de lo que está por venir, aunque los materiales de que disponen no basten para dar cuenta de ello: pues ¿cómo iban a intuir nada de la cruz de Cristo? Su contemplación, por lo tanto, pone fin a lo que en realidad no se pone fin: y en esto, inevitablemente practican una *theologia gloriae* de una manera que puede ser criticada sobre la base de la nueva alianza. Los autores de estos escritos carecen de la aguda dinámica mesiánica que apunta a la "gloria por delante", y del fanatismo místico y sectario por la "gloria de arriba"; son hombres piadosos que tratan de encontrar a

Dios en todas las cosas de la creación y de la historia de la salvación, y que ven la "gloria por todas partes". Su objetivo es alabar a Dios en todas sus obras, y en esto son una continuación de los salmistas; pero también en esto son muy "postexílicos", ya que todo lo que queda en ellos del juicio en el discurso y la acción de Dios son algunos fragmentos que tienen en común con los apocalípticos. Esto significa que también ellos se sitúan en el "largo crepúsculo", y la gloria que alaban sigue siendo etérea e incruenta; como se ha señalado a menudo, pertenecen a una época burguesa, en absoluto a una época de héroes. Se asombran ante la sabiduría cada vez mayor de Dios, como el filósofo griego se asombra ante las maravillas del ser; pero no conocen las profundidades de la sabiduría en las que se fijó la mirada sibilina de Job (Job 28). Tienen una pasión por la alabanza universal, por la alabanza y la glorificación, que es el alfa y el omega de la existencia del Antiguo Testamento en la alianza de Dios.

b. Ben Sirach

Ben Sirach escribe unos quince años antes que Daniel, y las perspectivas que éste abre tan dramáticamente están aún cerradas para él; para sus vuelos de alabanza, el mundo de este lado de la muerte y la vida terrena,[176] sobre el que brilla el sol de la gracia de Dios, son motivo suficiente. Como ya hemos visto anteriormente,[177] el hombre ha sido creado a imagen de Dios y se le ha dado la vista de Dios en su corazón para que pueda reconocer la grandeza de sus obras, pueda contarlas y alabar el santo nombre de Dios. Inmediatamente después, Ben Sirach describe la celebración de la alianza eterna, que proclama los buenos decretos de Dios a los hombres y les permite ver la "gloria (δόξα) de su majestad" y oír el "esplendor (δόξα) de su voz", dándoles el mandamiento de venerar al Dios verdadero y amar al prójimo[178]. Ben Sirach no se siente alejado de esa gloria que se apareció a los padres en el Sinaí, pues el puente de la tradición la lleva hasta él: A Moisés se le permitió ver algo de ella en la nube oscura y oír la voz de Dios cara a cara,[179] Ezequiel tuvo de nuevo la "visión de la gloria" (ὅρασις δόξης),[180] y se reza para que ésta vuelva a llenar el templo.[181] Cuando se dice del sabio que halla refugio a la sombra de la sabiduría y hace su morada 'en su gloria',[182] entonces esto (como sin duda también 41.27) es una temprana atestación de la *shekinah* rabínica, la 'morada junto' al hombre de Dios. El hombre sabio, cuyo ojo interior ve tanto lo que sucedió en la

historia pasada como lo que está naturalmente presente hoy, es el *contemplador* perfecto. Al 'mirar (ἐμβλέπειυ) a las generaciones pasadas ve' los bondadosos favores del Señor,[183] 'reflexiona (διαυοῖσθαι) sobre ellos en su corazón' con un 'oído atento',[184] se preocupa y ocupa (μελετᾶν) de los mandamientos y preceptos del Señor.185 Las afirmaciones se amontonan en el espíritu de los Salmos contemplativos:

Bienaventurado el hombre que medita en la sabiduría
y que razona con inteligencia.
El que reflexiona en su mente sobre sus caminos
también reflexionará sobre sus secretos.
Persigue la sabiduría como un cazador,
y acechan en sus caminos.
El que mira por sus ventanas
también escuchará a sus puertas. . .[186]

Este hombre es el "teórico" de Dios, en el sentido de que θεωρεῖσθαι[187] significa mirar algo en contemplación. Esto no impide que el libro de Ben Sirácida esté lleno de una variopinta multitud de reglas prácticas de vida en las que desarrolla los proverbios salomónicos y los enriquece con observaciones y experiencias propias; esto es así porque, para él, todo aquí pertenece a la sabiduría, se lee de la Palabra de Dios, se percibe en el Espíritu de Dios o, en todo caso, se pone en armonía con él. Esto es ya lo que Cusa llamará la *venatio sapientiae* ("caza de la sabiduría"), en un amor por la señora Sabiduría que es a la vez virgen, madre y esposa amada,[188] que llena el mundo entero y, sin embargo, ha echado sus raíces en el "pueblo de la gloria", para que desde allí pueda "crecer" y extender sus "ramas de gloria y de gracia" y derramar su fragancia, de modo que vuelva a llenar el mundo entero.[189] El principal deber de este pueblo es dar alabanzas (δόξαν διδόναι, 51.17; αἰνεῖν, 51.22;[190] δοξάζειν, 43.30[191]), y aquí la sublimidad de Dios es glorificada mejor por los humildes y humillados (3.20).

Es característico de Ben Sirach que este acto de glorificar a Dios proyecta un amplio resplandor de gloria, una especie de aureola, sobre el hombre; la sección final del libro recorre las filas de los antepasados de Israel para alabar a los grandes glorificadores de Dios y compartir así la gloria que les fue concedida por Dios. Alabemos ahora a los hombres célebres. . . El Señor creó gran gloria y mostró su majestad [a través de ellos] desde el principio... todos éstos fueron honrados en

sus generaciones, y fueron la gloria de sus tiempos' (44-1-2, 7). Aquí debemos recordar que no hay inmortalidad para Ben Sirach: la recompensa de los grandes hombres es la alabanza de ellos que permanece después entre el pueblo. 'Nadie fue como Abraham en δόξα' (44,19). 'Dios dio a Moisés una δόξα como la de los santos (es decir, los ángeles). . . y lo glorificó en presencia de los reyes' (45,2-3). 'Glorificaron a David por sus diez millares' (cf. 1 Sam 18,7), llevaba 'una corona de δόξα' (47,6) y se sentaba en un trono de δόξα (v. 11), 'en todo lo que hacía daba gracias al Santo, al Altísimo, con adscripciones de gloria' (v. 8). Josué era glorioso en la guerra (ἐνδοξάσθη, 46,2). Por su valor, Finees es nombrado 'el tercero en δόξα' después de Moisés y Aarón (45,23). Pero es el sacerdocio de Aarón, en sus ritos y sus vestiduras, el que aparece como la gloria perfecta para el autor, y no se cansa de alabarlo (45,6-22), sobre todo cuando describe al sumo sacerdote Simón en el esplendor de sus funciones litúrgicas (50,1-21); a diferencia de Qumrán, donde la liturgia terrenal es totalmente trascendente a la liturgia celestial, aquí la gloria del cielo parece encarnarse en la tierra en el templo de Jerusalén. El autor señala concretamente que Salomón manchó su δόξα (47,20), y los reyes desobedientes son castigados teniendo que ceder su δόξα a un pueblo extranjero (49,5). Este pasaje y otros muestran con qué fuerza para Ben Sirácide la gloria que da a Dios arroja un reflejo sobre sí mismo; no es, por supuesto, a sí mismo a quien alaba el "santo" (sólo la Sabiduría puede hacerlo: 24.1-2), pero es justo que sea alabado por sus contemporáneos y por los que vengan después, asoleándose en su luz como elemento de la gloria de la revelación. Δύξα καύχημα192 (palabra que adquiere tanta importancia en Pablo) se encuentran, pues, frecuentemente juntas y pueden emplearse como términos intercambiables (I.II; 10.22; 44.7; 45.7-8): también se puede decir que el significado bíblico de la palabra (δόξα = *kabod*) y el significado griego profano (δόξα = τιμή, fama, honor) están casados entre sí en Ben Sirácida por razones de su teología. Pero esta teología permite igualmente la unión de δόξα y χάρις? (que se encuentran juntos en 4,21 y 24,16), pues δόξα no es otra cosa que el hacer presente la salvación de Dios en su mundo y, por tanto, precisamente la gracia. Una vez más, el griego profano χάρις?193 con su doble significado de gracia (mostrar favor) y encanto se transfigura a partir del δόξα bíblico.194 Por último, existe un vínculo íntimo entre χάρις y κάλλος (belleza; 40,22); el atractivo195 de una mujer es perfecto cuando es a la vez sensual y moral (26,13, 15-18).

La compenetración mutua de los significados de las palabras es más clara cuando el autor habla de la alabanza de la gloria de Dios en el cosmos: aquí la forma bíblica de experiencia y expresión (como se encuentra sobre todo en los Salmos) retoma la forma griega de experiencia y expresión, sin por ello alterarse esencialmente. Una expresión fundamental es: 'El sol lo contempla todo con su luz, y la obra del Señor está llena de su gloria (δόξα)' (42,16); o aún más claramente: ' . . el universo está firme en su gloria' (42.17).196 El pensamiento es estrictamente bíblico: mientras el asombro (θαυμάζειν: 43.18, 24, 25) se dirige a las maravillas y bellezas del mundo, mira al mismo tiempo a través de éstas para ver al Creador como fuente de todas las maravillas y bellezas: su δόξα se mira en la belleza transparente del mundo. Pero -y aquí está el elemento griego- la belleza de las cosas es verdaderamente contemplada y admirada como tal, y aquí δόξα y κάλλος se hacen uno: "La δόξα de las estrellas es la κάλλος del Cielo" (43.9). Se dice que el firmamento es un 'espectáculo de gloria', el sol es 'un instrumento maravilloso, obra del Altísimo' (43.1-2), el arco iris es 'sumamente hermoso en su brillo (αὔγασμα); rodea los cielos con su arco glorioso; las manos del Altísimo lo han extendido' (43.11-12); Ben Sirach pasa a admirar las nubes, el viento y las tormentas, los truenos y los relámpagos, la nieve, el granizo, el hielo y el deshielo, y finalmente escucha las experiencias de los que viajan por mar, que cuentan cosas muy distintas de las ya conocidas, cosas y criaturas extrañas y maravillosas (παράδοξα θαυμάσια ἔργα), y concluye con una de las afirmaciones más asombrosas de la Biblia: 'Aunque hablemos mucho, no podemos llegar al fin, y la suma de nuestras palabras es: "Él es el todo" (τὸ Πᾶν ἐστιν αὐτός). Dónde hallaremos fuerzas para alabarle? Porque él es *más grande que* todas sus obras' (43,27-28). La formulación greco-panteísta expresa para el judío precisamente lo que los serafines de Isaías habían cantado entre sí: 'Toda la tierra está completamente llena de su *kabod*' (Is 6,3). Lo único nuevo es la idea de que el mundo existe *en el kabod* de Dios, o dicho de otro modo, que Dios no sólo es trascendente al mundo como "otro" (pues entonces estaría sujeto a límites), sino que también es totalmente inmanente al mundo precisamente por su total trascendencia.

La expresión más bella en Ben Sirácida de la trascendencia total de Dios no es abstracta, como en la filosofía griega y en la gnosis que desciende de ésta, sino que es bíblica como expresión de la experiencia de la gloria cada vez más grande, cada vez más

incomprensible del Dios de gracia que se revela. Cuando alabéis al Señor, ensalzadlo todo lo que podáis, porque Él lo superará. Alabadlo con todas vuestras fuerzas y no os canséis, porque no podréis alabarlo lo suficiente. ¿Quién lo ha visto y puede describirlo? ¿O quién puede ensalzarlo tal como es? Muchas cosas mayores que éstas están ocultas, pues sólo hemos visto unas pocas de sus obras. Porque el Señor hizo todas las cosas, y a los piadosos les concedió la sabiduría" (43,30-33).

Si Dios es el que es siempre más grande, lo es para el mundo esencialmente como el que está lleno de gracia. Ben Sirach no conoce la doctrina esenia de la doble predestinación, diametralmente opuesta a la antigua comprensión de la alianza. La bondad de Dios es una con su justicia (*sedaka*), y su juicio es uno con su misericordia (*mishpat*). Aunque Dios tuvo que enfadarse con su pueblo a causa de sus pecados, "nunca renunciará a su misericordia, ni hará perecer ninguna de sus obras" (47,22). Esta bondad total de Dios corresponde efectivamente a las ideas helenísticas, pero éstas sólo confirman aquí lo que Ben Sirácide conoce sobre la base de las escrituras antiguas.

La compasión del hombre es [sólo] por su prójimo,
pero la compasión del Señor es para todos los seres vivos:
los reprende, adiestra y enseña,
y los hace volver, como un pastor a su rebaño. . .
El Señor es paciente con ellos
y derrama su misericordia sobre ellos.[197]

Oseas y su escuela habían conocido esta paciencia de Dios educador, su bondad presente incluso en su severidad: ahora esta intuición se desarrolla en el conocimiento griego de la *paideia* divina. El Deuteronomio había subrayado (10,17) que Dios no conoce acepción de personas, y esta afirmación tuvo una resonancia duradera.[198] Cuando Ben Sirácide la retoma (35,12-16), lo hace en la perspectiva de la trascendencia bíblica de Dios: los "pobres", los "oprimidos", los "huérfanos" y las "viudas que lloran", los "humildes" no se pierden en las manos de Dios (35,11-19); estableciendo la justicia, Dios muestra su misericordia (35,23). Sin embargo, Dios no está obligado de forma unilateral; incluso la alianza con Abraham se basa para Ben Sirácida en la alianza universal con Noé, en la que, en última instancia, se equilibra toda unilateralidad en la elección de Dios: Se hicieron con él pactos eternos[199] para que toda carne no fuera exterminada por un diluvio" (44,18). En términos del pensamiento griego, esto significa: Dios es superior a las contradicciones del mundo interior, y la

contradicción de las cosas -señal de que no son Dios- es "muy buena" (Gn 1,31) en presencia del Absoluto que las engloba. Las afirmaciones de Ben Sirach sobre este tema son decisivamente importantes para la vinculación de la revelación y la filosofía entre sí y para toda la historia futura de la metafísica, aparte de la consideración de que incorporan el cansado relativismo de Qohélet en un contexto mayor que le da justificación:

Todos los hombres proceden de la tierra,
y Adán fue creado del polvo.
En la plenitud de su conocimiento, el Señor los distinguió
y designaron sus diferentes caminos;
a algunos de ellos los bendijo y exaltó,
y a algunos de ellos los santificó y los acercó a sí,
pero a algunos los maldijo y los humilló,
y los echó de su lugar.
Como arcilla en la mano del alfarero...
porque todos sus caminos son como él quiere...
así los hombres están en manos de quien los hizo,
para darles lo que él decida.
El bien es lo contrario del mal,
y la vida lo contrario de la muerte;
así que el pecador es lo opuesto al piadoso.
Mira todas las obras del Altísimo;
también están en parejas, una opuesta a la otra (33.10-15).

Qué deseables son todas sus obras,
¡y qué brillantes son de ver!
Todas estas cosas viven y permanecen para siempre,
todo le obedece en cualquier situación.[200]
Todas las cosas tienen dos caras, una opuesta a la otra,
y no ha hecho nada incompleto.
confirma las cosas buenas del otro,
¿y quién se hartará de contemplar su gloria? (42.22-25)

Tales consideraciones permitirán a Pablo trascender hasta las consecuencias más inexorables de la doctrina de la elección en una armonía última (Rom 9-11). Ben Sirach deduce esta conclusión del "muy bien" del primer origen:

Nadie podrá decir: "¿Qué es esto?" "¿Por qué es aquello?", pues en su

tiempo todas las cosas serán buscadas.
Nadie puede decir: "¿Qué es esto?" "¿Por qué es aquello?".
pues todo ha sido creado para su uso (39.16, 21).

Las obras del Señor son todas buenas, y él suplirá toda necesidad en su hora.
Y nadie puede decir: 'Esto es peor que aquello',
porque todas las cosas serán buenas a su tiempo.
Así que ahora canta alabanzas con todo tu corazón y con toda tu voz,
y bendecid el nombre del Señor (39.33-35).

La interacción de los opuestos en el mundo es tal que "no se puede quitar ni añadir nada"; pero esto también significa que no se tiene una visión de conjunto de toda la construcción, ya que a través de la totalidad desconcertante del mundo resplandece la totalidad mucho más inescrutable de Dios. Así pues, es cierto que:

No es posible rastrear las maravillas del Señor.
Cuando un hombre ha terminado, no ha hecho más que empezar,
y cuando se detenga, estará perdido (18,6-7).

Sin embargo, hay que señalar una vez más que Ben Sirach, a diferencia de los apocalípticos, no conoce una condena eterna,[201] y no la incluye en el maravilloso juego de los opuestos (como hace la teología cristiana desde Agustín hasta Buenaventura y Dante).

Cuando se eleva al lugar de Dios para contemplar junto con él el "bien supremo" del mundo, comprende entonces a la criatura, en el espíritu del antiguo Israel, como algo esencialmente orientado a la obediencia, que no opone resistencia a la palabra de Dios y al mandato de su orden eterno (16.27).27): sobre todo, son las estrellas las que "no son desobedientes a su palabra" (16,28), el ejército del cielo (43,10), el sol (43,5) e incluso los elementos le obedecen (39,17-18; 43,13s.). Los animales también le obedecen (16.29). La creación entera obedece a su voluntad" (42.15) y se hace transparente a su gloria gracias a esta obediencia, espacio en el que esta gloria se despliega (42.16). El hombre, sin embargo, ha sido creado libre: Dios le ha puesto delante la elección entre la vida y la muerte, y él debe decidir (15.11-20). Para Ben Sirach, el conocimiento del bien y del mal pertenece desde el principio a esta libertad (17.7)[202] , al igual que el conocimiento sobre el vínculo entre el temor de Dios (u obediencia) y la sabiduría (19.20). Nadie en la antigua alianza habló con mayor

entusiasmo y elocuencia que Ben Sirach sobre el temor de Dios como el "origen", la "raíz" y la "perfección" de toda sabiduría (1.11-20). Para él, el temor del Señor es "gloria y alabanza", "delicia y gozo", "bendición en la muerte": es la libre disponibilidad para Dios que las demás criaturas poseen naturalmente, creando en el hombre el espacio para la sabiduría que se derrama de Dios en el mundo (1.1-10). Para ello, es necesaria una cierta pobreza de espíritu: "Mejor es el hombre temeroso de Dios que carece de inteligencia, que el hombre sumamente prudente que transgrede la ley. Hay una inteligencia que es escrupulosa pero injusta' (19.24s.).[203] Si uno ha pecado, debe arrepentirse y abandonar sus malas acciones (17.25): temor de Dios y arrepentimiento son una sola cosa (21.6). Ben Sirach valora la fama mundana: cuando el hombre es honrado, recibe un pequeño reflejo de la δόξα divina (10.26-31); pero en última instancia sabe bien que, sea pobre o rico, honrado o no, sólo el que teme a Dios tiene verdadero valor (10.19-25).204 En efecto, el temor de Dios cobija al hombre piadoso más que el dosel de la *shekinah* (40.27; *cf*. Is 4.5-6).

Aunque Ben Sirácide incluye muchas perspectivas tradicionales sobre la virtud y la piedad -el dominio de sí mismo y la paciencia,[205] el guardar silencio,[206] la prudencia en el trato con los demás,[207] el evitar la credulidad,[208] el exceso de actividad,[209] la concupiscencia de la carne,[210] el disfrute del vino,[211] etc.-, su imagen de Dios pone de relieve aquellos elementos que lo acercan al Nuevo Testamento: la obediencia y el amor a Dios vistos en unidad (2.15-16), pobreza espiritual y humildad (πραΰτης ταπείνωσις),[212] confianza ilimitada en Dios (2.18), amor al prójimo (7.20s.), perdón de los pecados (28.1-7), inclinarse para ayudar al prójimo en toda clase de necesidades (4,1-10; 7,32-36; 11,12; 34,21-22) y, naturalmente, la limosna, con una recompensa inmanente[213] que se subraya a menudo (7,32, 10; 29,8-13; 40,17). Es característico también que se recomiende ser bueno con uno mismo (14,5.11-15); hay que dejarse disfrutar algo de los buenos dones de Dios. En todo esto, no se traspasan los límites del Antiguo Testamento: no se debe hacer nada por el pecador ni ayudarle: 'niégale tu pan, no se lo des, porque podría llegar a ser más fuerte que tú'. Y esto por imitación de Dios: "Porque también el Altísimo aborrece a los pecadores y castigará a los impíos. Da al bueno, pero no ayudes al pecador' (12,1-7).

Se habla de las cosas postreras con reservas: lo único cierto es que cada uno será recompensado según sus obras, y que el final de cada uno revelará el valor de su vida (11.26-28). El "fuego de las llamas" y

el "Seol" se mencionan juntos como el fin de los impíos (21.9-10). El verdadero énfasis reside en su afirmación de que la vida es una prueba, πειρασμός: si uno desea servir a Dios, debe armarse de valor para 'el horno de la humillación', y debe llevar fe, confianza, esperanza y paciencia, un corazón siempre dispuesto (2.1-18); es la propia Sabiduría divina la que pone a prueba al hombre para ver si confía en ella, es más, 'lo atormentará con su disciplina hasta que confíe en él' (4.11-17). Aquí Ben Sirach llega a su punto más profundo: La Sabiduría, al impartir su educación, cae como una pesada piedra sobre los ignorantes y rebeldes, y sólo unos pocos podrán resistir su peso. Pero 'pon tu hombro debajo de ella y llévala, y no te inquietes bajo sus ataduras... cuando la agarres, no la sueltes... sus grilletes se convertirán para ti en una fuerte protección, y su collar en un manto glorioso' (6.18-31). Tales exhortaciones a la renuncia y a la disciplina parecen poco diferentes de la sabiduría para la conducta práctica de la vida en las religiones egipcia, oriental y helenística, y ciertamente tienden un puente hacia esas tradiciones; pero detrás de ellas está el amor de Ben Sirácida por la Sabiduría -virgen, esposa y madre- que brota de Dios y es el modo de la presencia y providencia de Dios para el hombre. Una ternura oculta hace que toda moralidad aparezca como algo hecho por agradecimiento a Dios y para glorificarlo. Aquí resplandece algo del fuego de la teología de la obediencia de los profetas mayores en la *theologia gloriae* del judaísmo tardío, y percibimos algo de lo que se llamará gloria en la nueva alianza. Pero la ocultación de lo nuevo en lo viejo (*Novum in Vetere latet*) permanece herméticamente sellada: el estudioso de la Sabiduría no pone los hombros bajo la cruz, sino bajo algo que lo pone a prueba porque lo "educa" en el sentido helenístico y judío tardío214. Pero, afortunadamente, sabe que la norma según la cual y para la cual está siendo educado no es ninguna norma antropológica; toda sabiduría procede sólo de Dios (1,1) y, por tanto, permanece insondable (1,2-3, 6) y oculta (11,4); y lo que el hombre conoce de la Sabiduría es incluso ahora demasiado grande para él: "No te metas en lo que está más allá de tus tareas, pues se te han mostrado asuntos demasiado grandes para el entendimiento humano" (3,23). La revelación de Dios es un torrente que se encauza en canales, 'pero he aquí que mi canal se convirtió en río, y mi río en mar' (24.31). El hombre que se alimenta de lo que pertenece a Dios siempre volverá a tener hambre cuando coma, siempre volverá a tener sed cuando beba (24,21), porque se ha convertido en función del que le supera. Nace para que

pueda alabar, pero Dios es aún más grande que toda alabanza (43,30); el infinito no es el infinito de la vanidad y el vacío (como pensaba Qohélet), sino el infinito de una plenitud que no se puede medir jamás (18,1-7).

c. El Libro de la Sabiduría

Aunque escrito ciento treinta años después que Ben Sirácide, el Libro alejandrino de la Sabiduría (hacia el 50 a.C.) suena esencialmente en la misma nota. También anticipa una síntesis que sólo podrá existir materialmente cuando llegue el cristianismo, y también en la Sabiduría el mundo -como naturaleza y como historia- es la revelación de la gloria de Dios; pero una vez más se erigen dos barreras: en primer lugar, las profundidades de la noche que se abrieron en los profetas mayores y en el exilio se mantienen deliberadamente cerradas (Israel es "la raza intachable": 10...15).15), y en segundo lugar, la división escatológica en blanco y negro se mantiene e incluso se agudiza (por influencias de la apocalíptica que ha cobrado vida desde que se escribió el Eclesiástico): las siete grandes antítesis entre Egipto e Israel que cierran el libro, en las que la existencia en la luz de la alianza se opone a la existencia en la oscuridad egipcia, es un cierre aterrador de la antigua alianza y muestra que la palabra decisiva de Dios aún no se ha pronunciado. Tendrá que ser un acto escatológico puro, que ninguna síntesis contemplativa puede anticipar; por eso no es posible que δόξα desvele aquí su semblante definitivo. Todo el libro se yergue bajo la luz suave y difusa de δόξα, que se ha convertido en "efluvio" y "espejo" de Dios (7.26), pero que ya no es Dios mismo. Δόξα sufre la misma privación de poder que ha sido su destino desde el Tercer Isaías, aunque ya no es 'gloria adelante' y 'gloria arriba', sino un resplandor de Dios derramado sobre todo el cosmos en tiempo presente. Ahora se ha establecido contacto con el concepto metafísico de gloria de Platón y Plotino: la gloria de lo que "existe" en el mundo (11.24) es ahora el fundamento último de todo ser (τὸν ὄντα, 13.1) que resplandece en la "medida, número y peso" (11.20) de todas las cosas, y el reconocimiento analógico de esta gloria a través de la belleza del mundo se presenta ahora explícitamente como posible y necesario (13.5).

Al igual que las enseñanzas sapienciales anteriores, el Libro de la Sabiduría subraya que la sabiduría, que es difícil de encontrar, está con Dios y le pertenece, y que sólo se da a quien tiene temor de Dios,

quien la suplica y la recibe con un corazón abierto y agradecido. El amor de la Sabiduría por los hombres ya se había puesto de relieve en la última parte del Libro de los Proverbios215 ; pero la disposición de la Sabiduría a dejarse encontrar es algo nuevo. Aquí ella es *gratia praeveniens*: 'se apresura a darse a conocer a quienes la desean', es más, 'va en busca de los que son dignos de ella, y se les aparece graciosamente en sus caminos, y les sale al encuentro en todos sus pensamientos'.216 217 Ella es "resplandeciente e inmarcesible, y es fácilmente discernible por los que la aman",al igual que Dios mismo "se deja encontrar por los que no lo ponen a prueba, y se manifiesta a los que no desconfían de él" (1,2), pues "la maldad ciega a los hombres" (2,21). Se trata, pues, del encuentro del ágape divino con el eros orante del que busca la sabiduría, un pensamiento que concuerda tanto con la piedad de los Salmos como con la filosofía platonista. El eros corresponde tanto al deber como a la inclinación del hombre: ama la sabiduría porque es bella, pero en un nivel más profundo, porque Dios mismo la ama.

'La amé y la busqué desde mi juventud,
y deseaba tomarla por esposa,
y me enamoré (ἐραστής) de su belleza.
Glorifica su noble nacimiento viviendo con Dios,
y el Señor de todos la ama.
Pues es una iniciada (μύστις) en el conocimiento de Dios,
y socio en sus obras.'218

De ello se seguiría que la mística es la iniciación en la Sabiduría, que aquí se llama mística de Dios: una participación mediante la oración y el amor en el misterio de Dios que es revelado en el mundo por Dios.

Pero, ¿quién o qué es esa sabiduría? El libro mantiene una deliberada reserva, hablando sólo en circunloquios del misterio y dando la impresión, a través de las imágenes que emplea, de algo oscilante y fluido que no puede fijarse en un lado más que en otro. Y aunque emplea sin reservas imágenes y conceptos de las diversas escuelas de la filosofía griega, no se compromete en lo más mínimo con un sistema en particular; las palabras apuntan a un misterio que no puede captarse en ningún sistema. La sabiduría es un 'soplo (ἀτμίς) del poder de Dios',219 un 'soplo' o 'espíritu' (πνευμα, correspondiente a *ruach*, implica siempre también respiración corporal),220 que como tal es 'razonable' y 'santo',221 pero no se hace la equiparación directa de sabiduría y espíritu222;223 asimismo, la sabiduría está cerca de la palabra

de Dios, sin ser idéntica a ella224. Ella es la 'emanación' (ἀπόῤῥοια) más pura de la 'gloria (δόξα) del Todopoderoso': por tanto, es y no es la gloria de Dios: ella es gloria en el modo de no permanecer sola por sí misma; ella es el 'reflejo (ἀπαύγασμα), de la luz eterna', 'espejo sin mancha de la obra (ἐνέργεια) de Dios', 'imagen (εἰκών) de su soberana bondad' (7.26); por tanto, siempre Dios en el acto de salir de sí mismo, que nunca es un acto de alienación de sí mismo, pues esto queda excluido por los adjetivos 'puro' e 'inmaculado' y por las descripciones amontonadas en 7.22-24, que quieren hacer aparecer la sabiduría precisamente como la inmanencia de Dios en su creación: "En ella hay un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, móvil, claro, impoluto, distinto, invulnerable, amante del bien, agudo, irresistible, benéfico, humano, firme, seguro, libre de ansiedad, todopoderoso, supervisor de todo y penetrante a través de todos los espíritus . . porque la sabiduría es más móvil que cualquier movimiento; debido a su pureza, ella penetra y penetra todas las cosas". Repitamos que no hay que hablar de filosofía popular ecléctica cuando se considera esta lista balbuciente: hay que comprender que aquí el misterio teológico de la presencia y la inhabitación de Dios (que se burla de todo intento de sistematización) quiere describirse en la distinción y la no distinción de sí mismo. Pero también la filosofía antigua, en su forma concluyente en Plotino, estará en armonía con esta descripción cuando haga su afirmación fundamental sobre la unidad y la multiplicidad y sobre el permanecer de Dios en sí mismo y el salir de sí mismo; la sabiduría es 'única y múltiple', 'aunque no es más que una, puede hacer todas las cosas'; 'comparada con la luz se encuentra que es superior, pues le sucede la noche, pero contra la sabiduría no prevalece el mal' (7.22, 27, 29-30). Así, ella comparte la propiedad de Dios de ser superior a todas las contradicciones, *no-aliud*.

Esto elimina del Dios de la antigua alianza una sospecha que no se podía sostener seriamente sobre él, pero que se le imputó repetidamente -¡no en último término por Hegel!225 -, a saber, la sospecha de que es "un" Dios poderoso y exigente, pero que está separado del mundo por su personalidad enfática (y quizá separado también de otros dioses reales o posibles) y, por tanto, limitado en sí mismo. El "único Yahvé" (Dt 6,4), que es el "uno" (Sab 7,27) y el "único" (7,22), es también aquel cuya soberanía se extiende por el universo, el que permanece en sí mismo, "sin salir de sí mismo", y sin embargo puede ser al mismo tiempo su propia emanación, reflejo e imagen en el mundo. No se puede acusar al Libro de la Sabiduría de

haber oscurecido o incluso traicionado aquí los rasgos del Dios vivo de Israel; aunque no mencione todos sus rasgos, el nuevo Testamento suplirá lo que aquí se ha omitido y restablecerá la unidad del judaísmo primitivo y tardío en la unidad cristiana superior.

Puesto que la sabiduría de Dios se multiplica en el mundo, se convierte en la ocasión para el desarrollo de las ciencias humanas; Salomón, que se entiende como el que habla y actúa aquí, se convierte en el patrón del 'verdadero conocimiento' de las cosas que existen, (τῶν ὄντων): la enseñanza sobre el cosmos y sus elementos, la astronomía y la zoología, la psicología, la botánica y la farmacología se mencionan específicamente (7.17-20); del mismo modo, se pueden reconocer sobre la base del conocimiento bíblico de la "rectitud" de Dios (*sedaka*) como "frutos" las virtudes cardinales de la filosofía ética: "el dominio de sí y la prudencia, la justicia y la valentía" (8.7).[226] Pero como la sabiduría sigue siendo una y la misma incluso cuando se multiplica en el mundo y en la historia, debe proporcionar también la base de la filosofía de la religión, con sus pruebas de la existencia de Dios: la κάλλος (bondad y belleza) de las obras de Dios da ocasión suficiente para alcanzar a Dios mediante el establecimiento de analogías (13.4-5). En efecto, la belleza y la bondad de las obras de Dios son tan grandes que los "buscadores de Dios" que no van más allá de los gloriosos cuerpos celestes y los divinizan "merecen una reprimenda más leve" (13,6) que los que fabrican ídolos y cometen un pecado imperdonable (13,10-15,19). Todos los demás pecados se derivan (14.27) de esta perversión religiosa, cuyo origen psicológico se describe vívidamente (14.12-21), pues toda ética sana depende de una relación religiosa sana con Dios.

Pero aunque Dios es el "amigo de los vivientes" (11.26) que ama todo lo que existe (11.24) y lo acompaña con su providencia (14.3) y le permite compartir los beneficios de su "parsimonia" (11.26; 12.16), sin embargo es sólo a Israel a quien ha hecho bendecido con la luz de su sabiduría. Fue la sabiduría la que protegió al pueblo de Israel y lo precedió, iluminándolo con la columna de nube y fuego (10,17), y cuando Salomón pregunta por ella, también lo protege "con su gloria" (9,11): en lugar de las tinieblas que cubren los ojos y las almas de los egipcios, "pusiste una columna de fuego como guía para el viaje desconocido de tu pueblo, y un sol inofensivo para su glorioso deambular" (18,3).

Para el Libro de la Sabiduría, este *kabod* está muy cerca de la "luz imperecedera de la Torá que debía darse al mundo" (18.4). Se

encuentra junto al trono de Dios (9.4) y es también el "arquetipo" del culto sagrado, como lo vio Moisés en la montaña (9.8). Esta especial cercanía a la sabiduría revelada otorga a Israel una misteriosa participación en la vida eterna, participación que el autor describe en su escatología, empleando una vez más tintes de la filosofía griega: mientras que los que no conocen a Dios caminan por la senda de la muerte (1.13-15), del goce perecedero (2.1-9) y del desprecio y la opresión de los piadosos (2.10-20), camino que termina con la caída en el Seol (4.19), "los justos vivirán para siempre" y recibirán "una corona gloriosa y una hermosa diadema" (5.15-16). Porque "su esperanza estaba ya llena de inmortalidad" (3.4: es la primera vez que aparece la palabra "inmortalidad" en la Biblia). Ahora no se concede ningún valor especial al hecho de tener descendencia (4.1: también por primera vez en la Biblia): la mujer estéril y el eunuco pueden tener su propia fecundidad mayor en la sabiduría (3.13-14), y una vida joven en el amor a Dios ya puede realizarse (4.7-14); no es la duración cuantitativamente mala de la vida con sus frutos inútiles (4.3-6), que Dios no quiso (3.16s.), lo que cuenta en el juicio, sino la única forma de vida digna del hombre, la vida que se atiene a la imagen divina original. 'Pues Dios creó al hombre para la incorrupción (ἀφθαρσία), y lo hizo a imagen de su propia eternidad' (ἀϊδιότης: la lectura ἰδιότης, su propio ser, difícilmente puede aceptarse como original: 2,23). Esto es nuevo, incluso si se compara con Ben Sirach (Sir 17.1), y delata un concepto más elevado de la dignidad del hombre, aunque no estamos obligados a discernir en ello un elemento platónico de huida del mundo. La muerte (2,24) y la nulidad y transitoriedad del mundo son secundarias en comparación con el plan original de Dios; pero la sabiduría permite al hombre vivir en las alturas del plan original de la sabiduría, aunque se trate de una vida sometida a "pruebas" (2,19; 3,5-7) y a "educación" (11,9; 12,21-22). La existencia del que confía en Dios se reconoce como escatológica, como participación en la "nueva era", y así se lleva a casa el fruto de los apocalipsis, al tiempo que se abandonan sus extravagancias. La séptuple antítesis final entre judíos y egipcios que se mencionó anteriormente es un doble análisis existencial de vivir con Dios y vivir sin Dios; cabe señalar que este último análisis se lleva a cabo como el análisis del miedo de aquellos cuyas vidas están arraigadas en la nada y están aterrorizados por la nada (17.1-20).227 Característico del primero es el "volverse" a la "señal de salvación", la serpiente de bronce (16,6-7), comer el "alimento de los ángeles", el maná, con un

sabor que se acomodaba al anhelo de cada uno (16,20-21), caminar a la luz de la instrucción (18,3-4) y de la palabra poderosa (18,15), es más, la vida a partir de la palabra (16,26). De este modo, el autor logra unir la amplitud filosófica e histórico-mundial de la "religión" con el carácter decisivo del o bien / o bien escatológico bíblico. Aunque su doble imagen del juicio y su material conceptual siguen siendo tan característicamente veterotestamentarios como los de Ben Sirácida, va más allá para crear una síntesis formal que el Nuevo Testamento llenará con sus propios contenidos.

B. EL PRESENTE SIN GLORIA

1. EL TIEMPO VACÍO

Si se examinan los tres desarrollos de la *theologia gloriae* que se han esbozado más arriba -el alcance hacia el futuro, hacia el cielo de lo alto y hacia el cosmos circundante-, entonces queda inmediatamente aterradoramente claro que una necesidad tan urgente de gloria sólo puede derivar de una gran deficiencia. Mientras el pueblo seguía impresionado por la actividad salvífica de Yahvé en el presente, no podía tomar conciencia de toda la profundidad de esta deficiencia, aunque la actividad salvífica de Yahvé revelara también su carácter de juicio que abarcaba las experiencias más sobrecogedoras de la noche y las catástrofes históricas. Pero esta deficiencia se hizo aún más agudamente perceptible cuando la profecía exílica y post-exílica no se cumplió: ahora Dios envía una verdadera hambruna a la tierra, 'no hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yahvé . . pero no la encontrarán" (Amós 8.11-12). Ya no hay profeta (1 Mac 4,46; 9,27; 14,41). Al ser tan poco numeroso, el "resto" que vuelve a casa tras el cautiverio no se siente la encarnación del pueblo elegido; más bien, para darse tal conciencia, debe primero forjarse toda una ideología (Crónicas); vive en una profunda incertidumbre que subyace a toda su vida, a saber, si puede representar válidamente la relación de alianza mantenida por la confederación de las doce tribus cuando como pueblo está lejos de representar a toda la confederación. Esta incertidumbre se ve acentuada por el silencio de la profecía. En este largo período, el resto de Israel debe experimentar algo que es importante y muy difícil: la libertad que tiene Dios para hablar o callar, para actuar o quedarse quieto. Dios ya no habla ni actúa como en la época que va del éxodo a la destrucción de la ciudad santa. Todo lo que había que decir y hacer se ha cumplido, por el momento: Israel tiene material suficiente para meditar en un sabbat que dura siglos. La pausa que aquí se impone no puede describirse ni mediante la presencia de Dios ni mediante la terrible ausencia experimentada en Lamentaciones y Job: para ellos, la experiencia negativa más intensa de su gloria. Sería exagerado hablar ahora de un auténtico abandono por parte de Dios: sólo es imposible determinar si Dios está

verdaderamente "allí".

En esta pausa meditativa, la gloria de Dios -la seguridad de su señorío- está cubierta por un espeso velo. Esta ocultación se pone de manifiesto por la apasionada búsqueda de esta gloria en todas direcciones. Una vez, durante el periodo de la historia de la salvación, la forma decisiva de hacer presente la gloria divina fue tender la mano hacia atrás, hacia los orígenes, de una manera especial: el Libro del Deuteronomio ve el *kabod* del Sinaí como la base de todo. Varios profetas señalan la situación pura e inmaculada de los orígenes en el desierto. Con ello se pretendía establecer un auténtico sistema de relación entre los períodos históricos anterior y actual. Pero, ¿es el presente del período post-exílico un período histórico en absoluto? En el Deutero-Isaías, el lapso histórico entre el período fundacional (de la travesía por el desierto) y el tiempo presente en el exilio se contemplaba desde una distancia que era el principio de un punto de vista distanciado y ajeno a los acontecimientos: La nueva actividad de Dios viene de lejos (de la creación) y se propone metas ulteriores; sólo que el profeta carecía de categorías para hablar de esta novedad que estaba por venir. Pero ahora nadie sabía si la creciente quietud tenía algo que ver con esta novedad -pues en cualquier caso no era un acto salvífico de Dios- o si Israel se había descarrilado de algún modo terrible. Pero esto significaba que la apelación efectiva hacia atrás, a las glorias del comienzo histórico, ya no era fundamentalmente posible. De ahí las tres nuevas formas de tender la mano.

Su significado salvífico oculto se insinuó más arriba: el signo del Dios de la gracia que se estableció en la historia, pero que estaba necesariamente sujeto a las restricciones de la dimensión histórica, debe trasplantarse primero a una esfera mucho más amplia para ser apropiado como base del acto salvífico universal de Dios que abarcaría todo el mundo: mientras que al signo histórico se le permitió mostrar su verdad innata a través de la relación entre promesa y cumplimiento, debe convertirse posteriormente en *su* conjunto en una promesa que se trasciende a sí misma en un futuro que es el primer cumplimiento verdadero.

La dinámica mesiánica de todo Israel, orientada hacia el futuro, era esta primera trascendencia, que soportaba el peso de toda la impaciencia histórica de la espera inminente: primero la impaciencia de la espera inminente política de la profecía davídica y de las grandes instrucciones y proclamaciones de los profetas literarios, y luego (creciendo casi sin solución de continuidad a partir de ésta) la

impaciencia de la espera inminente apocalíptica del Libro de Daniel y de todas las esperanzas para el final de los tiempos que se derivan de este libro.

La aspiración a la "gloria de lo alto" abrió la segunda dimensión, estrechamente vinculada a la primera: la dimensión entre la tierra y el cielo, entre la primera y la segunda edad. Este apocalipsis del mundo de arriba surgió de dos experiencias básicas de Israel: En primer lugar, que siempre hubo un poder más que histórico en los grandes actos salvíficos del origen -experiencia claramente expresada en las formulaciones poéticas de los himnos que cantan las teofanías- y, en segundo lugar, que la forma actual de la alianza no se correspondía en modo alguno con aquellos orígenes, y que este presente, como proclamaban los profetas, debía estallar para dejar espacio a la forma que absolutamente *debía* venir porque estaba postulada por el origen histórico y porque Dios debía permanecer fiel a sí mismo llevando a cabo lo que había comenzado. No sólo el llamado "pesimismo" apocalíptico, sino también y aún más los grandes autorreproches y confesiones de pecado por parte del Israel tardío (desde Sal 51 e Is 63-64 hasta Neh 1.5s.; 9; Ezr 9.6-15; Dan 9; Bar 1-2) atestiguan la conciencia de que todo debe ser completamente distinto en el futuro, y de que nada en la tierra puede cambiar a menos que intervenga el Cielo. Esta es la razón de la extraña conspiración entre mesianismo y apocalíptica: el primero extrae de la segunda la fuerza necesaria para mirar al futuro: el mesianismo pretende que todo debe transformarse por completo, pero esto no puede esperarse de los poderes que actúan dentro de la historia, y ahora la mística debe aportar una prueba vivencial de que los poderes celestiales suprahistóricos ya están en camino para realizar la intervención decisiva.

El tercer alcance, el que se intenta en la enseñanza de la sabiduría, parece no estar relacionado con los dos primeros, pero sin embargo está estrechamente vinculado a ellos. La sabiduría se asegura de antemano de la gloria de todo, viendo la totalidad de la creación como existente dentro de la gloria de Dios. Pero mientras que los libros sapienciales (deutero-) canónicos se contentan con una descripción familiar del ordenamiento de la vida humana, de la naturaleza visible y de la conocida historia de las naciones, los escritos apócrifos hacen una incursión enciclopédica en la historia de toda la tierra y poco después en la astronomía de las esferas celestes, y de aquí no hay más que un paso a una gnosis de todo el curso de la historia; desde el punto de vista de Dios, también se puede investigar el ordenamiento

de todos los periodos históricos y, por tanto, del futuro. Del mismo modo que el mesianismo (tardío) se ocupa del futuro absoluto y la apocalíptica de la ruptura de la eternidad, la sabiduría se ocupa del cosmos en su conjunto, que debe estar completamente habitado por la gloria de Dios.[1]

Al considerar esta triple demanda hecha por el judaísmo de que la gloria de Dios viniera, uno no puede suprimir la pregunta de si Israel, tomado como un todo, compartió alguna vez esta gloria en otra forma que no fuera la de una gran *privación*. La poderosa teofanía en la que se selló la alianza yacía en un oscuro pasado que no iba a volver. La himnodia y la interpretación teológica de la historia siguieron dando su interpretación poética a este acontecimiento, hasta que adoptó la forma diversamente dialéctica en que ha sido canonizado en el Pentateuco. Y cuando más tarde Israel clamó a su Dios, que ya no obraba tales signos de salvación como en el éxodo de Egipto, en el Sinaí y en la ocupación de la tierra prometida, ¿no pidió en tales plegarias que le diera una gloria en forma espléndida que él mismo había ideado y retratado? La gloria del origen ya no era alcanzable: la "Ilustración" de la época de los reyes ya no contaba con ella como posibilidad, el Deuteronomio la tomaba como cifra de la relevancia ardiente del amor y de la alianza, y el autor sacerdotal la ponía como sello de legitimación de las formas cultuales. La única gloria que quedaba ahora era la que los profetas veían en sus visiones de llamada, y ocasionalmente en otras visiones: pero el único testimonio de ello era el de los propios videntes, testimonio que quedaba expuesto al ataque por la ofensa que suponía el conjunto de su tarea profética; lo mismo ocurriría más tarde con el testimonio de los doce apóstoles y de Pablo sobre la resurrección. Además de esto, la gloria seguía siendo esencialmente una promesa, a menos que fuera el contenido de la alabanza; pero esta alabanza se basaba fundamentalmente en la fe de Israel, en el valor con que se aferraba a su elección, en el amor a su Dios y en la confianza en su guía presente y futura. La proclamación de la gloria divina en la naturaleza y en la historia que encontramos en los maestros de sabiduría está igualmente relacionada con los himnos confesionales y con la valentía que éstos manifiestan. Es, por tanto, fácil comprender la atracción de la literatura apocalíptica, que asienta el esbelto testimonio de un Isaías y un Ezequiel sobre una base mucho más amplia: ahora bien, todas las grandes figuras de Israel reciben su visión mística de la gloria en el Cielo, mientras que esta literatura posee una presencia que permite a

los lectores, de alguna forma más cercana o más lejana, participar en las visiones que se describen, ya sea repitiendo las experiencias o con esperanza. Y sin embargo, la mayoría de estos protocolos místicos son mera literatura -y a menudo muy mala literatura- y la conciencia de Israel, que está llevando a cabo en este mismo período la selección de sus escritos sagrados que establecerán los límites del canon, es muy consciente de ello.

De este modo, todo el conocimiento que Israel tenía de la gloria de Dios parece de pronto extremadamente amenazado. El objeto de este conocimiento se aleja continuamente, sin convertirse nunca en una realidad presente: es a la vez pasado y futuro. Israel viene de un lugar al que ya no puede llegar, y se dirige a un lugar al que todavía no puede llegar. Lo que posee es una fe -en su elección, en la alianza, en las promesas- y una esperanza que sabe inviolablemente que, a través de todas las experiencias de la noche y de todos los juicios, el fin que necesariamente ha de llegar está en el don del principio. Israel ama al Dios que lo redimió de la casa de la esclavitud y le ha prometido ser fiel a su parte de la alianza. Los Salmos son un libro de amor.

Pero ahora el amor del Dios de la alianza ha puesto a su compañero a la prueba más dura al situarlo en un período vacío de historia -aunque la historia fue siempre el modo en que Dios se reveló al pueblo. El hecho de que la "historia sagrada" cese en el período post-exílico es una de las cosas más terribles de la revelación bíblica. En un primer momento, se intenta interpretar la pobre tarifa de los acontecimientos posteriores al regreso del exilio como una continuación de la historia sagrada: así lo encontramos en Nehemías y Esdras. Esto es como un arroyo que se está secando. Los libros de las Crónicas se limitan a adaptar la historia sagrada pasada a la ideología del judaísmo y del servicio levítico en el templo. Los Libros de los Macabeos no consiguen retratar otra cosa que la historia secular de una guerra religiosa llevada a cabo con piadoso entusiasmo y heroico idealismo. A pesar de ello, todos estos libros pueden ser ciertamente inspirados, y pertenecen al canon de los "libros sagrados", al igual que los "midrashim" de Ester, Judit y Tobías; pero, al menos desde la perspectiva de la historia de la salvación, se encuentran un nivel totalmente inferior. La historia sagrada en el sentido antiguo comienza de nuevo sólo con Juan el Bautista.

Esta es la dificultad que para el judaísmo no puede resolverse: ¿cómo podría llenarse y configurarse el período vacío de significado para la historia de la salvación, si ya no estaba estructurado por los

actos salvíficos de Dios en la historia o mellado por su eternidad? Si se rechazaba la solución de la sabiduría contemplativa atemporal, se podían hacer dos intentos para responder a esta pregunta casi letal. La distancia contemplativa que permitía o imponía el cese de la historia de la salvación no podía entenderse en ningún sentido como un sustituto válido de la conciencia única del tiempo de Israel, pues eso habría sido el abandono de la elección histórica y, por tanto, de la comprensión distintiva de Dios que tenía el pueblo elegido: habría sido una aproximación a la "metafísica" religiosa intemporal de la enseñanza sapiencial internacional y, más tarde, del helenismo. Sin embargo, ya se había visto que el "último baile" de esta sabiduría en Qohélet ha sido en parte atribuible a la pérdida del tiempo cualitativo: el Predicador sólo conoce el tiempo vacío que gira en círculo con "momentos afortunados" meramente relativos, del mundo interior, para esto y aquello, momentos que se equilibran y anulan mutuamente. Toda la comprensión sapiencial del tiempo en Ben Sirácida y en el Libro de la Sabiduría amenazaba también con ir en la dirección de una "entropía" similar del tiempo y, por tanto, de una comprensión meramente en términos de "historia de las religiones", a menos que otros motivos muy distintos trabajaran en contra de ello.

La teología sacerdotal aporta un motivo de este tipo, que se encarna de forma extrema en la teología esenia del grupo de Qumrán, que por supuesto se veían a sí mismos como los únicos verdaderos hijos de Sadoc. Consiste en la estructuración litúrgica exhaustiva del año con un calendario de fiestas, que se remonta (en P) al acontecimiento mismo de la firma de la alianza, el acontecimiento que la legitima. Para nosotros, la improbabilidad histórica de la derivación detallada en P es problemática: el santuario en el desierto es "revelado" en todos sus detalles (Ex 35-40), y se dan prescripciones minuciosas para el ritual de sacrificios (Lev 1-7, 17; Nm 28s), la instalación de los sacerdotes en el cargo (Lev 8-10), las funciones de los levitas (Nm 1.48s., 3. 5 ss., 4), el ciclo anual de fiestas (Lv 23; Nm 28-29), y los años santos (Lv 25); pero para el modo de pensar sacerdotal, esta derivación era indispensable, si se quería que el "tiempo vacío" fuera constantemente una participación en el tiempo de Dios -que para Qumrán era el tiempo celestial de la nueva era. Y cuanto más masivos y materiales eran los ritos, sus contenidos y elaboraciones, más "encarnada" parecía la relación de alianza de Israel, si era posible legitimar todo el complejo cultual sobre la base de la realización de la alianza. Más adelante tendremos ocasión de evaluar el ritualismo

sacerdotal como forma "objetiva" de existencia arrebatada al reino de Dios. Aquí basta con determinar el límite inherente a toda la concepción: como forma, no se distingue esencialmente del ritual de otras religiones ahistóricas que piensan el tiempo de forma cíclica, y cuando Israel dio un significado histórico al ciclo de las fiestas estacionales de Canaán, al entenderlas como días conmemorativos de los actos salvíficos históricos de Dios, se abrió la posibilidad del peligro opuesto: es decir, que la dimensión histórica se disolviera una vez más en lo cíclico. La noción de P de que Moisés había visto el modelo de la tienda de la alianza en todos sus detalles en la montaña y luego había hecho una copia de él en el campamento de abajo, no es esencialmente diferente del pensamiento platónico; por lo tanto, es teológicamente irrelevante (por mucho que la cuestión pueda ser debatida desde una perspectiva histórica) si una teología genuina de P es perseguida hasta sus consecuencias lógicas en el liturgicismo de Qumrán, o si hubo aquí una apertura a las influencias helenísticas (platónico-pitagóricas). Si toda la actividad del templo y la sacralización a fondo de la vida secular (mediante la distinción perpetua entre puros e impuros) (Lev 11-15) pueden derivarse de la revelación inmediata, ¿por qué no también todo el calendario de Qumrán con sus especulaciones numéricas cósmicas? Pero entonces es lógico también seguir a P en el Pentateuco tratando el *kabod* de Yahvé sólo como un sello arbitrariamente aplicable de la atestación de un rey entre las diversas instituciones cúlticas -algo que significa que la verdadera gloria ha pasado de Dios a la institución. En este sentido, el Cronista habla habitualmente de la "gloria del templo", pero se refiere, en lugar del esplendor (desaparecido) del templo de Salomón, a toda la conmoción litúrgica de las fiestas, las peregrinaciones, las procesiones, los sacrificios, las vestiduras y los cantos inspirados, que llenan su corazón de alegría y le parecen la forma insuperable de la presencia en la tierra de la salvación de Dios (2 Cr 5,11-14; 29,25ss.11-14; 29.25ss; Ezr 7.27 = 3 Esd 8.25; 1 Mac 1.40; 2.9, 12; 14.15; 2 Mac 3.2; 5.16, 20 etc.; Sir 50.1-21). Pero Jesús profetiza la destrucción total precisamente de esta gloria autorradiante, intemporal, arquitectónico-litúrgica (Mc 13,1-2 par.).

El otro motivo es la espera inminente. El tiempo vacío está siempre a punto de pasar al tiempo cumplido. Qumrán también empleó sus especulaciones numéricas y cálculos astrológicos para calcular la fecha de la llegada del día del Señor, y no parece del todo imposible que los tres *Magos de Oriente* vinieran a Belén desde esa región. En esta

mirada al futuro, Qumrán se sitúa a la altura de Daniel, para quien, como ha demostrado Martin Noth[2] , "el concepto de historia apenas desempeña un papel digno de mención".[3] A "Daniel" no le interesa la sucesión de los cuatro imperios mundiales que son el preludio de la venida del Mesías; se limita a retomar en ese punto un esquema preexistente que se originó fuera de Israel, y lo hace con una alteración que no delata comprensión alguna de la historia, ya que inserta un imperio medo inexistente entre los de Babilonia y Persia;[4] su perspectiva ni siquiera abarca la sucesión temporal de los imperios, ni la idea, común en la Antigüedad, de que cada imperio sucesivo es peor que su predecesor; todo lo que le interesa es la orientación general de todo el período histórico hacia el punto escatológico en el tiempo. Este punto en el tiempo se deja aún abierto en la visión del rey del coloso que cae (Dan 2), pero se determina en la interpretación de la visión de las cuatro bestias (cap. 7), y aún más abierta e idiosincrásicamente en la profecía de las setenta semanas (cap. 9): aquí se determina un punto preciso, muy cercano en el tiempo, sometiendo la declaración de Jeremías a una nueva interpretación. Es significativo que aquí precisamente la destrucción de la gloria del templo por parte de Epifanes desempeñe un papel tan importante, porque así se recurre a la comprensión sacerdotal del tiempo para ayudar a la interpretación profética del tiempo: el final obvio del período válido del templo debe coincidir con el comienzo del tiempo profético cumplido: "Oh Señor, haz resplandecer tu rostro sobre tu santuario, que está desolado" (Dan 9,17; *cf.* 9,19). Si el judaísmo sobrevivió al punto en el tiempo indicado por Daniel, y continuó erigiendo la gloria del templo una y otra vez de nuevo, esto es sólo en el sentido de algo que ha sido propiamente declarado muerto pero que se sobrevive a sí mismo (y aquí Qumrán tenía el instinto correcto). Aunque la interpretación profética del tiempo hacía continuamente predicciones que no se cumplían, había ganado la victoria. La plenitud del tiempo, que ya había entrado en escena en principio en los grandes actos históricos de salvación de Dios, y había revelado así algo de la gloria de Dios, estaba sin embargo -como plenitud- sólo *en camino*. El esquema de promesa y cumplimiento, que había sido enseñado en varios niveles por el Pentateuco y luego retomado por los profetas, y superado por el Deutero-Isaías de manera especialmente radical, había mantenido sus verdaderas dimensiones formales debido a la experiencia del *tiempo vacío*, pero estas dimensiones sólo podían llenarse de contenido mediante la nueva alianza. La tercera sección

que sigue ("El acontecimiento de la sangre") mostrará que incluso el tiempo sacerdotal "superado" debía aportar aquí una palabra positiva.

2. EL ACTO DE HABLA

Pero, ¿cómo fue posible que Israel mantuviera una conciencia tan viva de su elección, su singularidad y su misión para el mundo entero, incluso en los períodos de su trágica decadencia y de su aparente abandono por parte de un Dios activo y salvador? Debió de haber algo más que meras reminiscencias de una historia lejana; incluso en un presente privado de gloria, debieron de quedar impulsos tan fuertes del periodo histórico, testimonios tan firmes de *la kabod* de Yahvé, que pudieron experimentarse como sustitutos plenamente válidos de lo que faltaba. Y *de hecho*, el carácter de acontecimiento de dos factores de la religión de Israel conservó su poder incluso en el período en que los acontecimientos eran escasos: el acontecimiento de la palabra de Dios y el acontecimiento de la sangre de hombres y animales.

Por lo que respecta a la palabra de Dios, se dice que el periodo del judaísmo es el periodo en el que la forma verbal de la Biblia recibió su forma escrita fija definitiva (la distancia contemplativa de la palabra que había surgido en la historia parecía el mejor presupuesto para este proceso), mientras que, por otra parte, la palabra viva, que siempre había sido pronunciada fuera de las situaciones históricas, se convirtió en una "ley" absolutamente postulada que se solidificó ahistóricamente. Pero aunque esta descripción refleje aspectos de un período muy ambiguo, el fenómeno de la "palabra de Dios" o incluso de la "Torá" no puede describirse así en absoluto, pues la palabra de Dios nunca dejó de ser un acontecimiento verbal en Israel.

Para asegurarse de la verdad de esta afirmación, basta tomar la Biblia en su redacción definitiva como testimonio e historia de la alianza con Dios: es evidente que tiene una tendencia creciente a asimilar e incorporar al acontecimiento original de la alianza todo lo que tiene que ver con la ley en sentido cúltico, ético y jurídico, y a darle así una nueva relevancia en sentido teológico. Los cinco grandes acontecimientos de la historia que estructuran la vida del pueblo elegido se sitúan todos de manera decisiva bajo la impresión y la influencia de la palabra. En el acto mismo de la alianza -entre la aspersión del altar con la sangre de los animales del sacrificio y la aspersión del pueblo con esta sangre- Moisés toma el "libro de la alianza", escrito la víspera, para leerlo en voz alta al pueblo y

obligarlo a cumplirlo (Ex 24,6-8). El acontecimiento de Moab, que se nos presenta en el Deuteronomio como una repetición que hace presente de nuevo la alianza del Sinaí, es esencialmente el punto en el que la plenitud de la palabra de la revelación, desconocida hasta entonces por el pueblo, se convierte en un acontecimiento para él. La asamblea de Sichem (Jos 24) es también un acontecimiento verbal, ya que la reunión de las doce tribus sella su entrada en la alianza respondiendo tres veces "lo haremos" a la triple pregunta de Josué, y luego "Josué escribió estas palabras en el libro de las leyes (*toroth*) de Dios" (24.26). Después de que el Deuteronomio permaneciera sin leer durante unos cien años en el templo de Jerusalén, su descubrimiento y su lectura bajo el rey Josías se convierten en un poderoso acontecimiento de conversión; el sacerdote que lo encuentra dice: "He encontrado el libro de la Torá en el templo de Yahvé" (2 Re 22,8), y el propio libro se presenta como el documento de las "palabras de la alianza" (Dt 28,69; *cf.* 5,3). Y aunque no sepamos con exactitud[5] qué libro leyó en voz alta el "secretario de la ley del Dios del Cielo", el escriba Esdras (Esdras 7.12), en la Jerusalén postexílica -el libro que tan tremenda impresión causó en los oyentes-, debe de tratarse de una colección de textos estrechamente relacionada con nuestro Pentateuco y, si H. Cazelles está en lo cierto,[6] precisamente una colección que había añadido P (el documento sacerdotal elaborado en el exilio babilónico) como elemento nuevo al documento que combinaba J, E y Deuteronomio y que ya existía en Palestina. Naturalmente, Esdras leyó sólo "extractos" de la ley, y continuó la primera lectura, que había causado tanto espanto y tantas lágrimas en los oyentes, durante una semana (Neh 8.8s, 18); no hay pruebas de que este acto de habla, que fue el comienzo del judaísmo, tuviera un carácter esencialmente distinto de (por ejemplo) la lectura del Deuteronomio bajo Josías.

Sin embargo, hay que distinguir dos tendencias que divergen fuertemente entre sí, a más tardar desde la época de Oseas e Isaías. La primera, que puede llamarse "subjetivista", entiende la palabra de la revelación sobre todo como el acto por el que Dios manifiesta su favor personal volviéndose hacia el hombre en una elección y un amor inmerecidos: la única respuesta posible a esto es la vuelta plena y directa "de todo el corazón y de toda el alma" del hombre hacia Dios. Todos los mandamientos y leyes individuales se interpretan y comprenden a la luz de este único acontecimiento de la alianza, sobre todo, naturalmente, las formulaciones negativas del primer mandamiento, que no se puede tolerar ningún dios extranjero junto a

Yahvé, ni erigir ninguna imagen tallada de Dios ante su rostro. Esta es la línea del Deuteronomio y de todos los escritos históricos y salmódicos que dependen de él; pero huelga decir que incluso este principal ejemplo de piedad subjetivo-personal contiene extensas partes "jurídicas" que encarnan esta piedad en la esfera de la política y la ética. Por otro lado, está la piedad sacerdotal "objetivista", y sobre todo cultual, que toma forma en el reino del sur como "ley de santidad" (Lev 17-26) aproximadamente al mismo tiempo que se escribe el Deuteronomio en el norte. La preocupación fundamental de esta piedad es dar una forma de alianza a la esfera objetiva, sobrenatural, abierta por Dios. Aquí se regula la existencia concreta y corporal del individuo en todos sus aspectos, en el acto perpetuo de distinguir lo puro de lo impuro, y si bien es cierto que muchos tabúes antiguos se trasladan aquí conscientemente, el propósito principal es recordar continuamente al miembro del pueblo santo que vive en la frontera entre el reino del mundo y el reino de Dios, y esto con más fuerza aún en la circuncisión, en la que Dios incide su signo sangriento sobre el que le pertenece, en los numerosos sacrificios cruentos e incruentos (en los que el sacrificio humano siempre queda en un segundo plano: la idea de que uno se debe en cuerpo y alma a Dios), y en el mandamiento del sábado, en el que Dios reclama una vez más al hombre, que debe ceder a Dios la séptima parte de su tiempo.

Todo esto se llama "pacto" de forma muy concreta, repitiendo la única palabra en silencio cien veces para grabarla en la existencia del hombre desde todos los ángulos. Esta palabra silenciosa se expresa cuando se pronuncia como Torá: el significado original de esta palabra es la instrucción dada por los sacerdotes al interpretar la conducta habitual en la esfera objetiva de Dios. Es una palabra oral que se da desde la posesión de Dios y por encargo de Dios al pueblo, para que éste configure su vida cotidiana de acuerdo con la voluntad de Dios.[7] Si bien existe una auténtica predicación basada en el Deuteronomio, como introducción a la actitud de alianza "con todo el corazón y toda el alma" (y, de hecho, el propio Deuteronomio en su primera parte es ya el depósito de dicha predicación), la Torá no es un sermón, sino la *expresión* oficial y garantizada *en palabras* de la voluntad divina vigente y establecida en el ámbito de la alianza. Cada una de ellas es, a su manera, un acontecimiento de discurso teológico, es decir, la revelación divina en el acto humano de hablar. Se podría llamar la Torá más antigua de todas la escena en la que Moisés baja del Sinaí y proclama al pueblo las "palabras" (*debarim*) y las "reglas éticas en

vigor" (*mishpatim*) de Yahvé la víspera del sellado litúrgico de la alianza, y el pueblo declara que acepta las palabras que han salido de Yahvé; estas palabras, que están en vigor para Dios, se escriben a continuación como palabras que ahora están en vigor para el pueblo (Ex 24. 3-4): encontramos la codificación de la voluntad divina que está en vigor y establecida en el ámbito de la alianza.3-4): encontramos aquí la codificación en el mismo punto de la secuencia de los acontecimientos que en la asamblea de Siquem.

No podemos ni necesitamos seguir el complicado proceso por el que la Torá más antigua de todas, la expresión en palabras por Moisés de la conducta exigida por Dios (en el Pentateuco actual, sobre todo el decálogo en Ex 20, al que sin embargo ya se une el "libro de la alianza"), se ofrece como base para otras expresiones en palabras que se asimilan en diversas fases al complejo del acontecimiento de la alianza y, por tanto, se consideran como pertenecientes a la realización *original* de la alianza8 y al acontecimiento del habla que se unió a ésta. Pero precisamente este proceso se repitió hasta el período postexílico -P es el último documento del Pentateuco que se completó- y este continuo enriquecimiento del material de la Torá, añadiendo una expresión cada vez nueva y más matizada en palabras de los materiales básicos de la alianza, amenazó con el tiempo con adquirir una importancia excesiva, adquiriendo un valor en sí mismo que ocultaba más que revelaba el acontecimiento que originalmente debía expresarse en palabras. A este punto dirigirá su ataque la crítica decisiva de Jesús (Mt 15,1-20) con su clara exposición de las palabras fundamentales de la alianza: *sedek, rachamim, emeth* (Mt 23,23).

Es incorrecto describir el desarrollo de la antigua alianza como un proceso de endurecimiento gradual de la palabra viva de Dios en una ley muerta. Los cinco grandes acontecimientos discursivos mencionados anteriormente son, cada uno a su manera, la expresión original y viva en palabras de la alianza, en la que el "acontecimiento" y las "leyes" siempre se equilibraban mutuamente. Es significativo que el título que lleva Esdras ("secretario de la ley del Dios del Cielo") le sea impuesto desde fuera, por el rey Artajerjes, y que el Cronista lo interprete así para los oídos judíos: "Porque Esdras había puesto su corazón en estudiar la ley del Señor (*toroth Yhwh*), y en cumplirla, y en enseñar sus estatutos y ordenanzas en Israel" (Esdras 7.10); las ordenanzas también pueden llamarse *'toroth* de Moisés que el Señor, el Dios de Israel, ha dado' (7.6). Esdras es el hombre que trata de comprender, para vivir y poner en palabras para los demás, lo que

debe contar como establecido por Dios ('palabra') en la expresión verbal de la instrucción de Moisés.

El judaísmo es esencialmente el intento, en ausencia de acontecimientos originales de la historia de la salvación, de perseverar en el acontecimiento permanente del discurso de la interpretación. Como hemos mostrado, este acontecimiento ya estaba presente en la doble corriente de la tradición en el sermón (Deuteronomio) y la prescripción cultual (ley de santidad), pero no hay ningún punto en el que estas dos corrientes puedan dividirse limpiamente la una de la otra, ya que fluyen continuamente la una en la otra. El mismo Deuteronomio es Torá (2 Re 22,8), y sus partes homiléticas cuentan como instrucción; la forma de la Torá como instrucción es retomada e imitada por los profetas, por no hablar del caso de Ezequiel, que es sacerdote y profeta en una sola persona. La obra del Cronista está entretejida con numerosos esbozos de sermones, que con frecuencia son una interpretación de dichos de la "ley" o incluso de un profeta,[9] actualizándolos. Esto supone una relación muy viva con las antiguas "palabras".

Sin embargo, el acontecimiento discursivo central -en términos cronológicos y de contenido- sigue siendo el Deuteronomio, inspirado por un espíritu político y que reacciona ante los profetas. El Deuteronomio se atreve a hacer presente en el siglo VII la palabra de Moisés en Moab, del mismo modo que Moisés hace presente en su palabra el acontecimiento histórico anterior en el Sinaí, de tal manera que para Moisés en Moab el acto divino de salvación, que había tenido lugar *per se* en aquel momento anterior de la historia, pero que no había sido en absoluto hecho realidad por el pueblo, tiene lugar ahora por primera vez realmente también *para el pueblo*. Y esto tiene lugar a través del acontecimiento verbal que se produce en la predicación e instrucción de Moisés: el poder revelador de este acontecimiento verbal se ve en última instancia en el hecho de que el Deuteronomio se incluye en el canon. Lo extraordinario de este acontecimiento es que permite a Moisés extender su palabra desde Moab hasta el lejano futuro del siglo VII, de modo que el "hoy" del que habla continuamente es tanto el "hoy" de Moab, en el que el "hoy" del Sinaí se hace realidad, como el "hoy" de la Samaria que se enfrenta a su destrucción, y también el "hoy" del rey Josías, que lo lee "en la columna" del templo de Jerusalén. El autor del libro no pretendía con todos estos acontecimientos discursivos superpuestos olvidar o devaluar el acontecimiento histórico del Sinaí, o desmitificarlo en el

acontecimiento discursivo, sino que sabía que la historia de la interpretación es un aspecto esencial de la plenitud del acontecimiento histórico. Y tal vez uno pueda acercarse más a una valoración de la situación del Antiguo Testamento (por oposición a la del Nuevo Testamento), si dice que el verdadero impulso del acontecimiento salvífico reside en el continuo poder generativo de la palabra divina cuando se interpreta a sí misma, en el nudo inextricable entre la palabra de gloria y la palabra de glorificación, el nudo que caracteriza la existencia de Israel enteramente como existencia en la palabra de Dios -a diferencia de la nueva alianza, en la que la palabra se ha hecho carne y lo que antes se podía y debía calificar de acontecimiento de palabra está sometido a una ley alterada. De ello hablaremos en el próximo volumen de esta obra.

El mayor acontecimiento discursivo de la antigua alianza ha sido conscientemente puesto entre paréntesis de toda esta consideración, a saber, la profecía en la que la actualidad de la palabra de Dios alcanza su apogeo: lo que en el Deuteronomio es fruto de mucho esfuerzo -hacer presente el acontecimiento histórico del origen-, en los profetas mayores se otorga a veces aparentemente sin esfuerzo por su parte. Como vio Orígenes, esta presencia de la "palabra de Yahvé" es un modo genuinamente eucarístico de la presencia activa de Dios en la historia de su pueblo. No discutiremos aquí cómo fue posible este milagro de la palabra, que se producía siempre de nuevo -ninguna psicología basta para explicarlo10-, ni cuán variada fue la manera en que la palabra divina original se tradujo en imágenes y palabras humanas en la experiencia de los videntes, ni hasta qué punto se les impuso y hasta qué punto fueron libres de servirse de formas poéticas ya existentes cuando la expresaron. Pues ahora estamos hablando de la época en la que precisamente el milagro ya no se produce, mientras que el creyente en Yahvé se atreve sin embargo a intentar perseverar en la tradición del acontecimiento de la palabra.

No hay que pasar por alto el elemento inmensamente conmovedor de este intento: el crepúsculo lo domina todo, pues los profetas han declarado roto y disuelto el antiguo pacto, y ¿quién afirmará con certeza que el nuevo pacto profetizado por Jeremías y Ezequiel ha llegado ya? En todo caso, los poderosos signos que han de acompañar su advenimiento aún no han tenido lugar. Y (como ya hemos señalado) ¿quién puede decir si los pocos miles de judaizantes que viven en Jerusalén y sus alrededores representan válidamente ante Dios al antiguo sujeto de la alianza, las doce tribus? Con su astuta

ingenuidad, el Libro de las Crónicas ha intentado colocar a David como nueva figura fundadora en el lugar de Moisés, de modo que todo comenzara realmente con Jerusalén y el templo, y no con el Sinaí. Pero esta clericalización de la historia teológica no pudo suprimir ni siquiera el Libro de los Reyes, por no hablar del Pentateuco. En esta situación resulta conmovedor ver cómo el pueblo diezmado, que se ve privado de la presencia histórica de Dios, se refugia en su palabra desnuda y hace de la Torá su firme baluarte. Se trata, por así decirlo, de una renuncia forzosa a todo lo demás -aunque es una renuncia ratificada por el propio pueblo- para encontrarse con el Sujeto absoluto directamente en la palabra: como Moisés en la montaña cuando recibe las tablas, como el oyente del Deuteronomio, como el que habla en el Sal 119. De lo que habla no es de una "ley" congelada, sino de la existencia en la recepción pura y totalmente vulnerable de cada palabra que sale de la boca de Dios, incluso cuando esta boca permanece invisible para él. Tal existencia significa estar pendiente de los labios de Dios, confiar en sus mandamientos, caminar por la senda de sus instrucciones, y amar incondicionalmente la palabra, la directiva y la prescripción, el decreto y el mandato, la orden y la promesa con el mismo amor que se tiene a Dios mismo: y ver en esto pura gracia, pura bondad. Qué dulces son a mi paladar tus palabras" (119,103).

El que así hablaba sabía que el pacto original con Dios era el presupuesto de toda ley. Es verdad para todo el antiguo pacto 'que las leyes presuponen un orden de cosas que es anterior a ellas y no las requiere para su justificación. En efecto, el vínculo con el Dios único no se convierte en objeto de determinaciones legales, sino que todo lo que se hace es prohibir, negativamente, la disolución del orden de cosas que existe por esta razón en innumerables preceptos legales individuales".[11] M. Noth, que dice esto, insiste en que las leyes del Pentateuco no son leyes del Estado, sino que sólo expresan el orden sacro al que se comprometió la unión de las doce tribus, como a algo que todos tienen en común, al ver en este ordenamiento la expresión de su lealtad a este Dios y a ningún otro. Esta es la razón de la estricta prohibición de alejarse de Él, de la severidad de las disposiciones en la guerra santa, de la estricta prohibición de cultos extranjeros (y de la declaración de impureza de los animales que se utilizaban en tales cultos), y de la sobria y estricta ordenación en la esfera sexual (de la que tan a menudo se abusaba en los cultos extranjeros), etc. Pero ésta es también la razón, en términos positivos, de las normas que regulan

las relaciones interpersonales entre el pueblo a la luz de la alianza con Dios. Si ahora, en el período postexílico, se impone una nueva tendencia, que a menudo da la impresión de ansiedad, a separarse de los pueblos y culturas circundantes -de modo que se rechaza bruscamente toda injerencia de Samaría en la restauración del templo (Hag 2,10ss.), mientras que Esdras disuelve violentamente los numerosos matrimonios mixtos entre judíos y los pueblos vecinos (Esd 9-10) y exige una confesión pública de pecado (Neh 9.2), y "separaron de Israel a todos los de ascendencia extranjera" (Neh 13.3) -esto no es en primer lugar la expresión de una arrogante conciencia de elección (pues precisamente esta conciencia había sido secretamente puesta en tela de juicio durante el largo crepúsculo), sino más bien el intento de continuar fielmente las antiguas formas (vg, la prohibición de la guerra santa) en la medida de lo posible. Y cuando los judíos se vieron confrontados más tarde con la exigencia de profesar su fe, pero también con la de predicar a los gentiles y hacer conversos, no fue culpa de los judíos, sino que residía más bien en la forma en que estaba estructurada su fe, que la escisión entre exclusivismo (hasta el punto de rechazar todo contacto con los demás) y expansión intelectual (hasta el punto de romper aparentemente con la fe del pueblo) no se resolviera en una paz interior; lo más que se podía alcanzar fuera de los libros inspirados era el intento de pensar con la cabeza y hablar con la lengua como un helenista, y al mismo tiempo creer y confesar con el corazón como un judío (Filón).[12]

El esfuerzo del judaísmo por mantenerse dentro de la relación de alianza a pesar del silencio de Dios, adoptando como forma de vida las directrices interpretativas del Señor de la alianza, va unido a su esfuerzo por anclar en los orígenes la forma de vida pactada que era posible en el presente. Aquí tenemos no sólo la reubicación del culto del templo post-exílico con todos sus detalles individuales en el período del desierto, sino también la asignación a Abraham del rito de la circuncisión que se menciona de pasada en Lev 12.3, para elevarlo a verdadero signo de la alianza (Gn 17,9 ss.), la adscripción del mandamiento del sábado al orden mismo de la creación (Gn 2,2 ss.), y del derramamiento de sangre en la matanza no cultual (Dt 12,23 ss.) a la alianza con Noé (Gn 9,1 ss.),[13] etc. Lo que es posible y se ha llevado a cabo es sancionado en el presente como correcto y decisivamente importante al ser llamado la Torá esencial y ser elevado a este estatus. Jesús habrá sido consciente de algún modo del condicionamiento histórico de esta disposición de las fuentes, cuando se eleva por

encima de la praxis sabática. Esta reubicación en los orígenes de la vida de alianza en el presente tuvo lugar a través del abismo de los grandes juicios y catástrofes; la penumbra y la ambigüedad de la situación contemporánea fueron soslayadas en este proceso, para construir una tradición con un carácter plenamente inequívoco.[14] Aunque se podría hablar *aquí* de una autojustificación inconsciente por parte del hombre, no hay que pasar por alto la posibilidad de que esto pudiera tener lugar de buena fe, debido a la voluntad de permanecer en la relación de alianza con Yahvé a cualquier precio y de mostrarle la armonía entre palabra y respuesta por medio de la propia Torá. Si se añade el elemento de la inminente espera mesiánica, la problemática se reduce aún más, pues la relación entre la Torá y la obediencia no aparece como una relación cerrada e inmóvil, sino -¡a pesar de todo!- como la atestación de una confianza en la promesa del Señor de la alianza, en cuya palabra ha puesto su confianza la comunidad santa.

La voluntad de mantenerse dentro de la palabra acontecimiento ha determinado en gran medida la forma de la Biblia, tan extraña en muchos lugares. Nunca se dio a la tradición una forma literaria fija simplemente para fijar algo en el pasado como definitivamente cerrado, sino más bien para mantener los acontecimientos históricos en el presente. Podemos ir más lejos: el proceso continuo de trabajo posterior sobre el texto parecía permitido e incluso necesario porque el presente exigía una nueva versión que sacara a la luz ciertos aspectos que hasta entonces habían permanecido ocultos. Este proceso resulta muy claro en la actualización de palabras proféticas que en cada caso estaban dirigidas a situaciones bastante específicas y, por tanto, pertenecían aparentemente al pasado, pero que, sin embargo, han sido ampliadas o reinterpretadas por personas posteriores para su propio presente. Así, se componen y añaden nuevas estrofas a palabras de Isaías (vg, Is 18,7 o las dos nuevas composiciones añadidas a 22,15-18: vv. 19-23, 24-25); todo el mensaje de Oseas, que una vez se dirigió al reino del norte, recibe "una nueva dirección, al reino del sur "[15] por la mera inserción del nombre "Judá"; la profecía de Deutero-Isaías es retomada por Trito-Isaías y adaptada a las nuevas circunstancias; Daniel retoma la profecía de las setenta semanas y le da un significado totalmente diferente, etc. La convicción básica que subyacía en el proceso de la tradición era que, una vez pronunciada la palabra de un profeta, ésta no podía quedar sin efecto bajo ninguna circunstancia. El momento y la forma en que se cumplía eran asunto

de Yahvé; la parte del hombre consistía en velar por que la Palabra fuera "transmitida".16 Más aún, siempre debían sentirse interpelados de nuevo por la palabra que había salido de Dios. G. von Rad concluye, con razón, que las categorías de auténtico e inauténtico son inadecuadas en este caso,17 ya que el hecho de que la palabra divina se refiera a un acontecimiento *histórico (geschichtlich*) no puede limitarse a una situación *histórica (historisch*); de ahí que haya que tener en cuenta, a la hora de interpretar un texto, que la "autocomprensión del profeta es sólo una forma posible entre otras muchas de comprender un oráculo".18 Desde esta perspectiva, no hay por qué descartar la tímida afirmación del Cronista de que algo parecido a la inspiración profética existe ya en su época, aunque sea sobre todo en el ámbito cultual (1 Cr 25,1.2.3; 2 Cr 29,30; 35,3.15). Hay una transición indistinta al sermón levítico, que presupone que uno está lleno del Espíritu de Dios (2 Cr 20,14; 24,20), pero también cita palabras de la Torá y de los profetas y exige fe en Dios y en los profetas (20,20). El Cronista hace traducir continuamente la lectura de Esdras de las Escrituras por los levitas asistentes a la lengua del país y la hace más comprensible para el pueblo en los Targumim (Neh 8.7-8), y esto pronto se convirtió en la norma cuando comenzó el servicio de la sinagoga. El sermón ha sido inventado; la palabra escrita de Dios, que ya no puede desarrollarse en el marco de la Escritura, sigue siendo el acto de habla que fue desde el principio, cuando se proclama en la interpretación siempre nueva.

3. EL ACONTECIMIENTO DE LA SANGRE

En contraste con estos tímidos intentos de llegar a una *theologia gloriae*, la conciencia central del pueblo planteaba esta exigencia: debemos permanecer con la palabra. Incluso en su forma poco gloriosa19 de Torá, la palabra de Dios exige ser seguida: en pura obediencia, o al menos en un intento de pura obediencia, por muy penosa y embarazosa que sea en la práctica. La instrucción es lo único inequívoco en medio del crepúsculo y de la incertidumbre sobre si Dios realmente sigue manteniendo su alianza. *Facienti quod est in se non negatur gratia* (no se niega la gracia a quien hace lo que está en su mano): en la incertidumbre, la propia "acción" perseverante sigue siendo el fundamento de la esperanza.

Una parte de esta "acción" siguen siendo los sacrificios sangrientos que continúan sacrificándose en el templo, en una fidelidad casi

obstinada a la tradición que no se ve perturbada por ningún desarrollo espiritual en su autocomprensión. No hay duda de que estos sacrificios tienen su origen en un pasado lejano, en lo que tienen de común con todas las demás religiones antiguas; tuvieron su edad de oro cuando Israel los puso en relación con la alianza y con los actos salvíficos históricos de Yahvé, y tuvieron su crisis cuando los profetas indicaron los límites de tal acción cultual y dieron una drástica descripción del desagrado de Dios ante los meros actos externos sin la correspondiente disposición del corazón (Os 6. 6; Amós 5.21s; Amós 5.21s).6; Amós 5.21 ss.; Is 1.10 ss.) y los que rezaban los Salmos se tomaron a pecho la crítica: "Sacrificio y ofrenda no quieres; pero me has abierto el oído. Holocausto y ofrenda por el pecado no has exigido. Entonces dije: "He aquí que vengo; en el rollo del libro está escrito de mí"' (Sal 40,6-7; *cf* 50,8-13; 51,7-19). Pero Israel también sabía que la mera espiritualización e interiorización del sacrificio no le estaba permitida; el Deuteronomio centraliza el culto y le da así un nuevo carácter oficial, y Ezequiel se aferra a él, mientras que el documento sacerdotal P desarrolla su casuística incluso en el exilio, donde el sacrificio se había hecho por el momento imposible. Los que regresan del exilio reconstruyen los altares y comienzan enseguida con los sacrificios, aunque "aún no se habían puesto los cimientos del templo de Yahvé" (Esdras 3.6). Luego la sangre fluye a través de los siglos sin cambio alguno, hasta la época de Jesús; los libros de las Crónicas se deleitan en amontonar las gigantescas cantidades de bestias sacrificadas. Es como si, a pesar de las reservas de los profetas, este acto formara parte de la obediencia del pueblo. Característicamente, la idea de expiación suprime casi por completo cualquier otro propósito anterior del sacrificio en el período post-exílico. Es como si la sangre fluyente calmara la atormentadora incertidumbre: ¿seguimos en el pacto? Es como si el acontecimiento de la sangre eliminara la ambigüedad del crepúsculo: así fue en los comienzos, con Noé, Abraham y Moisés, y quien continúa con esto permanece en la tradición. El sacerdocio de Jerusalén no debía verse afectado por ninguna crítica, ni siquiera por la crítica "protestante" de Qumrán. Esta inquebrantabilidad permitió llevar a cabo el plan de la providencia de que los sacrificios sangrientos -no modificados, no espiritualizados y finalmente tampoco comprendidos- fueran entregados en su crudo realismo encarnado a las puertas del Nuevo Testamento, que la antigua Pascua de sangre se celebrara en el templo a la misma hora de la tarde que la nueva Pascua de sangre se celebraba fuera de las puertas.

¿Por qué era esto tan importante? Porque nada expresa tan claramente el carácter provisional de la antigua alianza como los sacrificios sangrientos. La antigua alianza se hizo entre el "Dios vivo "[20] y el pueblo que vivía en la tierra en el tiempo. La paradoja de esta alianza, que ya la caracteriza en el momento de su celebración y que (por así decirlo) le impone un peso excesivo en el acto mismo de su constitución -es como si se plantara un árbol poderoso en una maceta-, es el hecho de que una relación de alianza en la que participa el Dios "eterno" debe llevar en sí misma rasgos de eternidad que superan las posibilidades del hombre que vive en el tiempo. Esta paradoja fue experimentada y soportada por la piedad del Antiguo Testamento, aunque no había forma humana de superarla. El que está muerto ya no está en la alianza. Ya no puede alabar al Dios vivo. Porque en la muerte no hay recuerdo de ti; ¿quién te alabará en el Seol?" (Sal 6,6). Porque el Seol no puede darte gracias, la muerte no puede alabarte, los que descienden a la fosa no pueden esperar tu fidelidad" (Is 38,18). La creencia en la inmortalidad y la resurrección en el judaísmo tardío es menos atribuible a la certeza de la fe y la esperanza[21] que al hecho de que no se podía soportar la paradoja ética: al igual que Israel había exigido un rey para ser un pueblo terrenal aceptado y respetado, en última instancia exige un juicio final para poder sobrevivir junto a los demás sistemas éticos religiosos de los pueblos. Es cierto que también esto pudo ser providencial, pero no correspondía al interés principal de la providencia divina. La relación de alianza de Israel era esencialmente una relación en el tiempo y en la historia, y la propia revelación de Dios a Israel tenía esta dimensión temporal e histórica en su constitución interna y, por tanto, no podía transformarse en ninguna dogmática atemporal. La gloria de Dios para Israel era un *kabod* que deambulaba con el pueblo de parada en parada en el desierto de esta temporalidad, dando dirección, brillando en la oscuridad que se avecinaba.

La teología postexílica demostró que existía una conciencia de la frontera que se había establecido precisamente como una frontera que había que cruzar a toda costa y que, sin embargo, no se podía cruzar. La necesidad de cruzar se hizo evidente en el triple intento de la teología de la gloria de avanzar hacia el futuro, hacia el mundo celestial y hacia el cosmos en su conjunto. Pero las dimensiones de la teología del Antiguo Testamento no tienen sustancia suficiente para llenar esta esfera que se ha abierto formalmente. A pesar de ello, la teología post-exílica quiso emprender la expansión y, por tanto,

suavizó el elemento de catástrofe histórica en el juicio divino, y prosiguió después del juicio como si nada esencial hubiera sucedido.22 Existe, en efecto, una conciencia del límite de la muerte, pero este conocimiento se suprime. Y sin embargo, contra su propia voluntad, mantuvieron vivo y presente el conocimiento de este límite en el acontecimiento de sangre de los sacrificios cúlticos. Este acontecimiento de sangre había acompañado desde el principio todo acto de alianza, como signo ritual universalmente reconocido que debe estar siempre presente cuando las cosas van en serio. La verdadera seriedad significa el compromiso de toda la existencia corporal y, por tanto, incluye la sangre; aquí es irrelevante si se subraya la identidad de la vida y la sangre, como hacen los textos del Antiguo Testamento (Lv 17,11; Dt 12,23), o si sólo se trata de la pérdida de *hecho de* la sangre que, naturalmente, conlleva la pérdida de la vida.

Puesto que el hombre utiliza la sangre para la alianza con Dios, la alianza se realiza siempre en el límite entre la vida y la muerte; pero si la gloria de Dios en la antigua alianza brilla sobre el reino de los vivos, la zona limítrofe entre la luz y la noche, la vida y el Seol intenta siempre escapar de la luz de la gloria divina. El hombre puede, en efecto, hacer de la sangre sacrificial derramada en el culto una forma de su glorificación de Dios e interpretarla en este sentido, aceptando de alguna manera y tratando de alcanzar el compromiso total de la existencia temporal con la gracia que se ofrece; pero la directiva de Dios de que algo vivo sea enviado a la muerte (es decir, a lo que está fuera de la esfera de la alianza) no está cubierta por la *kabod* de Dios. Y así, el acto de llevar a cabo una directiva tan impenetrable pertenece a una obediencia ciega y sin palabras.

Desde esta perspectiva, el "acontecimiento de la sangre", especialmente en el periodo postexílico, tiene algo en común con el "acontecimiento de la palabra" de la Torá, en el que una palabra de instrucción desnuda, despojada de sus atributos de gloria, exige una obediencia igualmente desnuda que no pide razones, por cuestionable que sea este despojo de la palabra. Ambos acontecimientos son fenómenos de algo que ha sobrevivido más allá de su tiempo. Es como si estos dos pilares hubieran permanecido en pie desde un período de la historia teológica ya pasado: la pura relación, que da la impresión de desnudez en su abstracción, entre la palabra directiva y la obediencia, y la pura relación -una vez más abstracta, muda, carente de un significado que pueda verse plenamente, puesto que está

privada del marco histórico- entre la soberanía absoluta de Dios sobre la criatura y el derramamiento de la sangre de la criatura sin reservas ante el Señor.

Dado que ambos fenómenos encajan de forma tan natural en Israel, la procedencia de sus prácticas sacrificiales en términos de la historia de las religiones tiene poca importancia. Esto es cierto no sólo para las categorías sacrificiales del Levítico, sino también para la Pascua y el rito de la circuncisión, de los que Israel también hizo un "acontecimiento sangriento" cúltico. La multiplicidad de orígenes preisraelitas, así como la multiplicidad de posibles relaciones entre los acontecimientos de sangre de la tradición histórica de Israel - relaciones elaboradas *de facto* en la posterior especulación rabínica- crean una red casi infinita de significados oscilantes, una perspectiva de vistas infinitas que no puede privarse de su ambigüedad en ninguna dirección. La sangre es a la vez un signo de resistencia y también, dentro del pacto, de unión; reclama venganza y propicia la reconciliación; en el sacrificio da énfasis a la alabanza, a la petición y a la acción de gracias; es sacrificial y sacramental en el rito; es el asiento de la vida y el signo de la muerte; pero sea lo que sea lo que represente, recuerde y sea, representa la seriedad absoluta, el compromiso de lo que es último, tanto si se exige e impone como si se decide y ofrece libremente. Y cuando la sangre y la palabra están juntas, entonces la sangre ocupa ciertamente el lugar de la última palabra, que tal vez ya no puede ser pronunciada, y sólo puede ser susurrada o gritada: sigue gritando, cuando los hombres ya no pueden gritar, o por el contrario resume lo que la existencia del hombre debería haber querido decir y no fue capaz de decir. Los acontecimientos de sangre de la antigua alianza, tomados en su conjunto, forman una galería de parábolas más grandes que la vida que juntas no logran producir una forma que pueda interpretarse definitivamente, porque su centro parece como mantenido en reserva; aquí, la teología de la sangre es muy parecida a la teología de la imagen, pues al igual que hay una prohibición de imágenes en el centro, también hay una prohibición de sangre: la sangre debe derramarse, no debe beberse. Aquello que es la sede de la vida pertenece a Dios y debe ser devuelto a Dios: el hombre no puede disponer de ello, no puede permitirse beneficiarse de ello, no puede tomarlo en su propio cuerpo. El centro, que es el objetivo de todo esto, sólo se libera en la nueva alianza.

Todo comienza con la sangre de Abel: el "pecado mortal" es el

asesinato del hermano, el derramamiento de su sangre (Gn 4.1-16). ¿Por qué lo mató Caín?, se pregunta Juan (1 Jn 3,12), y da al final de la Biblia la misma respuesta que Yahvé al principio y Jesús en el centro: "El que odia a su hermano es un asesino" (1 Jn 3,15; Mt 5,21s.).[23] Pero como el hombre es imagen de Dios y portador de su aliento, es también propiedad de Dios, de modo que Dios mismo se reserva el castigo por el asesinato. Sólo Él, como Señor de la vida, dispone sobre el homicida: puede fijar su señal sobre él, como en el caso de Caín, para que nadie pueda ponerle las manos encima y llevar a cabo la venganza de sangre sobre él por propia iniciativa (Gn 4,15s.), pero también puede ceder su prerrogativa divina de juicio a los hombres: "Quien derrame la sangre del hombre, por el hombre será derramada su sangre; porque Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza" (Gn 9,6). Esto establece un límite a la venganza salvaje y desorbitada por la sangre, de la que se jacta Lamec (Gn 4,23s). La sangre de Abel clama, no en primer lugar a sus semejantes, sino al autor de la vida, a Dios. Y Dios ordena todas las normas que rigen la sangre para la humanidad caída después del diluvio: se concede la matanza de animales, ya que "el temor y el temblor" preceden al hombre caído; comienza el gemido de la criatura. Pero la sangre debe derramarse como señal de que el Señor último de la naturaleza no es el hombre, sino Dios. *A fortiori*, la sangre del hombre pertenece a Dios; si se derrama, Él la exige (Gn 9,1-6): y del mismo modo que permite la matanza de animales, puede confiar la expiación de la sangre derramada a las autoridades humanas como su representante (Rm 13,4).

El hecho de que Abel, como pastor, ofrezca ya a Dios "algunos de los primogénitos de su rebaño y de sus porciones de grasa" (al igual que Caín ofrece algunos de los frutos de la tierra) es una anticipación de la regulación noájita; pues en la estructura del Génesis en su conjunto ambos hermanos se encuentran ya en el mundo posparadisal, caído. Y Dios, en su libertad, ha preferido el sacrificio cruento de Abel al sacrificio incruento de Caín. Más adelante, Dios exigirá explícitamente ambos: los primogénitos de la fecundidad animal y también humana en la cultura pastoril y las primicias de la tierra en la cultura agrícola. Los dos sacrificios de Caín y Abel se unen en el encuentro entre la fiesta de la Pascua de los nómadas hebreos, que deben sacrificar el cordero macho, inmaculado y de un año de edad, y la fiesta agraria de los panes ázimos, un antiguo rito de Año Nuevo en el que uno "echa fuera la vieja levadura" (1 Cor 5, 7) para ofrecer la

fiesta de la Pascua.7) para ofrecer el pan de la fiesta de la nueva cosecha24 , comerlo y, en relación con ello, ofrecer a Dios la "gavilla de las primicias de la cosecha" (Lev 23,11). Pero, naturalmente, en esta unión los dos sacrificios son superados por una idea nueva, de importancia capital, que Dios mismo expresa en el acontecimiento del éxodo de Egipto, constitutivo de la historia de la salvación: no sólo cada primogénito y cada primicia pertenecen a Dios, creador y dador de toda vida y de toda fecundidad, sino que también le pertenecen, en una época que ha caído bajo el dominio del pecado, como juez y pagador de la deuda de expiación.

Pero cuando Dios pronuncia esta sentencia de juicio, sólo lo hace en relación con su acto redentor de salvación, en el que se da a conocer como el que elige y salva libremente y, además, como el justo, es decir, como el Dios de la misericordia que hace suya la injusticia que se comete con los oprimidos, los sin derechos y los pobres, luchando victoriosamente por ellos contra los opresores. Todos estos aspectos del Dios de Israel pueden verse prolépticamente en la teología de la Pascua en el éxodo de Egipto: los primogénitos tanto de los egipcios como de los hebreos pertenecen a Dios y le han sido confiados como juez; pero como los hebreos están en la situación de los oprimidos, se les permite redimir a sus primogénitos mediante la sangre del cordero pascual, mientras que la espada del ángel de Dios hiere a los primogénitos de los egipcios que los oprimen25. La muerte de los primogénitos es para abrir los ojos a los perseguidores y decirles: 'Lo que estáis haciendo a estos indefensos a los que odiáis, recae sobre los indefensos a los que amáis; pues cada golpe que hiere a un ser indefenso hiere al juez todopoderoso en la niña de su ojo'. Pero entonces, ¿por qué Israel necesita un sacrificio sustitutivo propio para escapar del castigo? El sacrificio del cordero pascual que Israel ofrece por orden de Dios, visto en un nivel más profundo, es el acto de sustitución llevado a cabo por Dios mismo, por el que gana a Israel para sí como su primogénito: "Israel es mi hijo primogénito" (Ex 4,22). ¿No es *él* tu padre, el que te creó, el que te hizo y te estableció?" (Dt 32,6).

Esta polifonía del mismo motivo, que resuena a través del orden de la creación, el juicio y la redención, explica el rigor de la *lex talionis* israelita. No forma parte, según Albrecht Alt, de los principios jurídicos del derecho civil formulado casuísticamente, común a las civilizaciones orientales, donde los laicos dictaban sentencia, sino del derecho sacro específicamente israelita, formulado apodícticamente y

expuesto por los sacerdotes. Aquí, la cuestión inmediata es la pretensión de Dios de dictar sentencia, sobre todo en el caso de matar a alguien, que es un acto que afecta a la propiedad especial de Dios[27]. En concreto, se trata de la justicia en relación con la "primera y fundamental alianza que Yahvé hace con Israel en tiempos de Moisés en el monte de Dios en el desierto "[28], del "período primitivo de Israel antes de que viviera en ciudades", "ley del desierto" de poder completamente indómito y agresivo, "que pretende someter absolutamente todos los ámbitos de la vida a la pretensión incondicional de soberanía que hace la voluntad de Yahvé para su pueblo, y que por tanto no puede reconocer la existencia de ninguna zona profana o neutral".[29] Quien daña a un miembro del pueblo elegido daña a un miembro de los primogénitos de Dios: ésta es la razón de la pena extraordinaria. El tema que suena aquí sigue resonando hasta el rechazo de Israel en relación con la ruptura de la alianza en tiempos de los profetas (Jr 16,10-13) y con su rechazo del Mesías (Mt 23,37-39). La formulación de la *lex talionis* es el reverso del "celo" y los "celos" de Yahvé en su amor por su pueblo: la consecuencia necesaria de la entrega total de su amor infundado que ha buscado y elegido a su pueblo. Así, incluso la destrucción de los primogénitos de Egipto y la preservación de los primogénitos de Israel pasándolos de largo (*pesaj, pascha*) no es simplemente la expresión de un acontecimiento con dos caras (por un lado la justicia despiadada, por otro el amor incomprensible), sino que la destrucción de los primogénitos del opresor está en función de la preservación de los primogénitos del oprimido; la verdad de todo esto sólo se revelará en el curso de la historia de la salvación, en última instancia en la teología de la historia de Pablo (Rm 11).[30]

Si la escena de la elección y la redención del "hijo primogénito" de Dios se caracteriza por un acontecimiento de sangre, también lo es el otro punto central de la historia fundacional, la alianza del Sinaí. Así como la alianza con Noé se hace con holocaustos (Gn 8,20), y la alianza con Abraham se sella con el paso del horno humeante y la antorcha encendida por en medio de las mitades de los animales (Gn 15), así la alianza con Moisés se sella en la distribución equitativa de la "sangre de la alianza" entre el altar y el pueblo (Ex 24.6-8): es la expresión cultual de la seriedad total de las partes contratantes y un primer preludio de lo que Jesús llamará la "nueva alianza en mi sangre" (Mt 26,28 par.; *cf*. 1 Co 11,25). No es necesario seguir aquí la separación de este acontecimiento de sangre en los diversos sacrificios

del templo que lo actualizan siempre de nuevo (y también la Pascua pertenecerá a ellos a partir de Josías): en todas partes tenemos una representación ritual vicaria del que sacrifica a través de la sangre del animal que fluye, aunque no es necesario que la idea de que la *muerte* del animal es la asunción vicaria del castigo esté en el centro,[31] aunque esta idea no pueda excluirse *de hecho* en el caso de ciertos sacrificios expiatorios.[32]

Pero siempre en Israel hay detrás de todo el ritual el elemento existencial, que tiene un símbolo (real) en el derramamiento vicario de sangre. Aquí es significativa, en primer lugar, la relación entre la sangre de la alianza y la sangre de la circuncisión, ya que la circuncisión es el signo de la alianza en la carne viva (Gn 17,13) y (según los rabinos) en cada circuncisión debe correr al menos una gota de sangre.[33] La oscura escena en la que Dios desea matar a Moisés, pero su esposa Séfora corta el prepucio de su hijo con una piedra afilada y toca con ella el miembro de Moisés mientras dice: "¡Ciertamente eres para mí un novio de sangre!" (Ex 4.24-26), atribuye la misma eficacia apotropaica a la sangre de la circuncisión que a la sangre de la Pascua; ambos hechos de sangre se relacionan repetidamente en la tradición tardía, por ejemplo en la interpretación de Ez 16,6, donde en su misericordia Dios pasa sobre Jerusalén que se retuerce en su sangre: 'es una sangre doble: la sangre de la Pascua y la sangre de la circuncisión'.[34] La segunda relación es aún más importante: el gesto arquetípico del sacrificio es el de Abrahán en Moriah; también aquí la interpretación rabínica habla de la sangre que supuestamente corrió cuando Isaac fue atado,[35] pero lo decisivo es la victoria de Abrahán en la fe, que se demuestra en el sacrificio en obediencia ciega por el que entrega a su "único y muy amado" hijo que le había sido prometido y dado; mientras que la sustitución del carnero (Gn 22,13) se relata casi sin énfasis.13) se relata casi sin ningún énfasis y es básicamente una recompensa por el esfuerzo sobrehumano de la fe,[36] aún muestra incidentalmente qué sangrienta seriedad existencial tenía que existir detrás de los sacrificios rituales de Israel. El sacrificio es obediencia y preferir a Yahvé por encima de cualquier otra cosa, como subrayarán los profetas. Y la Carta de Santiago no se equivoca al integrar este lado existencial en el concepto paulino de la fe de Abraham (St 2,21-23), pues lo que está en juego aquí es mucho más esencial que en el caso de la circuncisión "en la carne viva": se trata de una estocada en el corazón vivo, que es atravesado por la espada del *fiat* ofrecido a Dios (Lc 2,35).

En este rico sentido, Israel está ligado a Dios por la sangre; un profeta tardío (Zac 9,11) hace que Dios redima a los cautivos por este motivo: En cuanto a vosotros, por la sangre de mi alianza con vosotros, liberaré a vuestros cautivos de la fosa sin agua". Anteriormente expusimos la historia de la revelación como la "escalera de la obediencia" por la que Dios desciende hasta el hombre. Vista desde el otro lado, la misma obediencia es el perfeccionamiento del hombre en su disposición a sacrificarlo todo, o (lo que viene a ser lo mismo) a exigirse todo a sí mismo y a dejarse imponer todo. Si Abraham es el prototipo de esta obediencia, José es de otro modo el otro que la lleva a cabo: entregado y vendido por sus hermanos, desembarca en las cárceles egipcias, mientras que su manto empapado de sangre es mostrado a su padre en casa; su perdón generoso muestra que lo soportó de buen grado. El camino de José al "Siervo de Yahvé" no es largo; en éste, tenemos el "sí" libremente aceptado a toda palabra que viene de Dios, un "sí" pensado hasta sus últimas consecuencias y que al mismo tiempo abraza todo golpe que venga de los hombres (Is 50.4-6), pues ambos son esencialmente una misma cosa: la fe, como aceptación de toda palabra de Dios, es la perfecta disposición al sacrificio que permite a Dios hacer de quien cree la perfecta bestia sacrificial, el cordero que es llevado al matadero sin abrir la boca. Cuando es un hombre el que realiza el sacrificio, la actitud de la bestia es irrelevante; pero la mansedumbre del cordero, que acepta que esto suceda, se vuelve relevante cuando el hombre que sacrifica se convierte en el cordero sacrificado y sangrante (Is 53,7). Porque en este momento, la aceptación subjetiva del que es sanguinariamente hecho morir trasciende la llamada objetiva a la venganza de la sangre de Abel derramada ante Dios. El Siervo de Yahvé dice "sí" al encargo de cargar vicariamente con las culpas de sus hermanos humanos: el pobre oprimido e indefenso carga con los pecados de sus opresores. El misterio de la solidaridad en la culpa vincula y supera la doble justicia de Dios: el primogénito asesinado de los egipcios se hace idéntico al cordero pascual que es sacrificado vicariamente por el primogénito de los hebreos, suponiendo siempre que sea posible que un hombre diga un "sí" tan sin reservas, "hasta el final" (Jn 13), que él mismo no sea en ningún sentido opresor, para convertirse en el pobre y oprimido en todos los sentidos. Este es el misterio de Israel, como un concepto-límite en función del cual se interpretan sus grandes figuras -Moisés, Samuel, David, Jeremías-; pero como todos son culpables y opresores, ninguno de ellos alcanzó

el límite. La frontera se abre a la nueva alianza.

Hasta entonces, los animales siguen siendo sacrificados en el templo, las fiestas de la Pascua y el Día de la Expiación se celebran sangrientamente, y la circuncisión se lleva a cabo sangrientamente: y sin embargo, la única bebida que contiene la vida sigue retenida. Sólo después de cruzar el umbral podemos oír las palabras: Mi sangre es verdaderamente una bebida" (Jn 6,55). Precisamente éste es el punto hacia el que convergen, sin poder alcanzarlo, los sacrificios cruentos del Antiguo Testamento, por una parte, y la alianza y las comidas fraternizadoras del Antiguo Testamento, por otra. Sigue siendo decisivo que la vida que se sacrifica pertenece a Dios; no puede consumirse. Este consumo sólo se hace posible allí donde convergen las dos líneas: allí donde la perfecta carga vicaria de la culpa (llegando hasta la muerte sangrienta) se hace idéntica con la fe perfecta o (lo mismo) con la perfecta aceptación de ser derramado en la muerte (Is 53,12) por toda palabra de Dios, con la capacidad del sacrificado de ser perfectamente compartido entre todos los hermanos que lo sacrifican. El misterio de Jesús, que en sí mismo es tan excesivamente rico que parece imposible desatar el nudo que lo ata, se hace más claro cuando vemos los caminos que convergen en él desde la antigua alianza.

No es que este punto de convergencia pueda construirse sólo con la razón. Sigue siendo una "obra totalmente extraña" (Is 28,21), "ofensa" y "trampa" (Is 8,14), "algo inaudito" (Is 52,15), una obra de la que inicialmente está ausente toda "forma y belleza", toda "gloria" de Dios, esencialmente una obra de la noche. Porque aquella noche" (illa *enim nox*, Sb 18,6) en la que, hacia medianoche, tuvieron lugar simultáneamente la obra de la redención y la obra de la aniquilación, "tu palabra todopoderosa saltó del cielo, del trono real, en medio de la tierra condenada, guerrero severo portador de la espada afilada de tu mandato auténtico... y tocó el cielo estando sobre la tierra" (Sb 18,14-18): esta noche permanece impenetrable. Es el juicio absoluto y, en el fondo, la sobreabundancia incomprensible de la gracia (Rm 5,15-21). Es la medida cada vez mayor del fracaso de la humanidad, que acrecienta la culpa de sangre más allá de lo comprensible, y -en ella- la medida cada vez mayor de la misericordia de Dios, que, gracias al "sí" del Cordero, ha neutralizado todo "no" mediante un "sí" más fuerte (en la noche de la muerte). En esta noche impenetrable, Dios vela por el hombre, y el hombre por Dios. Fue una noche de vigilia de Yahvé para sacarlos de la tierra de Egipto; así esta misma

noche es una noche de vigilia guardada a Yahvé por todo el pueblo de Israel a través de sus generaciones" (Ex 12,42).

C. ARGUMENTUM EX PROPHETIA

Lo que se acaba de decir abre el camino a la pregunta que toda teología de la antigua alianza debe plantearse a modo de conclusión: la pregunta por el sentido de esta historia de alianza y por la soberanía de Dios que aparece y actúa en ella. ¿Esta historia, como cualquier otra historia de la tierra, no es más que un fragmento conmovedor de la lucha y el fracaso humanos, o constituye una forma que no se encuentra en ninguna otra parte del ámbito de la historia? Y si esta forma existe, ¿dónde se encuentra, en el propio Israel o más allá de Israel? ¿Es correcta la manera constante de la teología cristiana de leer y entender la antigua alianza, a saber, que la falta de forma de Israel sólo puede entenderse cuando se trasciende a sí misma en el hijo de Miriam: ¿Jehoshúa?

La relación entre la antigua y la nueva alianza ya ha sido tratada una vez bajo el tema de la "forma" en el primer Volumen de esta obra (pp. 601-641); no necesitamos cambiar nada de lo que allí se dijo. Pero ahora, al final de nuestro camino a través de la antigua alianza, podemos permitirnos exponerlo de nuevo en otra forma, puesto que ahora hemos recogido impresiones y experiencias que dan una luz de seguridad mucho más brillante a la transición de la antigua a la nueva alianza y a la íntima unión entre ambas. Lo que se va a exponer aquí tendrá su utilidad, sobre todo para el próximo Volumen sobre la nueva alianza. Si bien es cierto que el método histórico-crítico ha destruido la antigua forma del *argumentum ex prophetia*, que entendía los dichos de la antigua alianza como si hubieran sido pronunciados con referencia directa a Cristo (como el dicho de Isaías sobre la "virgen" que concibe un hijo), la eliminación de este concepto demasiado ingenuo dejó espacio para algo mucho más importante y espléndido, a saber, para el carácter profético de toda la historia de Israel. Se trata de la historia de alianza del pueblo elegido con Dios, una historia con una grandeza, una catástrofe y una autotrascendencia que impulsa hacia un cumplimiento que no puede verse ni construirse claramente: lo que trae el cumplimiento sólo puede entenderse junto con *lo que* cumple. Hoy es esencial insistir con la mayor fuerza posible en que el cristianismo no puede entenderse sin la antigua alianza; todo intento de interpretar la forma, el mensaje y el impacto posterior de Cristo en

el mundo fracasa necesariamente a menos que sea capaz de evaluarlo todo precisamente en su cercanía y su distancia de la antigua alianza. Hoy en día es imposible descartar sin más las innumerables referencias al Antiguo Testamento en el Nuevo como pruebas de la Escritura condicionadas por el tiempo: "Hoy en día, tales referencias están legitimadas por una rama de la erudición del Antiguo Testamento que no puede pasarse por alto, como fundamentalmente en armonía con el Antiguo Testamento, y esto significa que la erudición del Nuevo Testamento ya no puede pasar por alto la interpretación del acontecimiento de Cristo sobre la base del Antiguo Testamento, que se desarrolla amplia y centralmente en el Nuevo Testamento, a menos que quiera dejar de hacer justicia a un aspecto esencial de la autocomprensión del Nuevo Testamento".1 Para nosotros, esto significa que el modo particular de falta de forma que es el de Israel se trasciende a sí mismo objetivamente de tal manera que se hace verdaderamente propio en el modo particular en que la Iglesia cristiana sabe que es una forma, y también se legitima como tal sobre la base de Israel. Para que este *argumentum ex prophetia* sea válido frente al método histórico-crítico, debe desarrollarse esencialmente no en dos, sino en tres pasos. Es el siguiente:

1. Las formas individuales que Israel estableció en el curso de su historia convergen juntas en un punto que permanece abierto y que no puede calcularse sobre la base de las formas convergentes y de su relación mutua, especialmente cuando se oponen entre sí.

2. El punto medio es ocupado en la plenitud de los tiempos por quien vive este punto medio, aunque su interés primordial no sea construir y concebir su existencia como la realización de las diversas (y hasta ahora irreconciliables) formas individuales de Israel.

3. Cuando este punto medio se interpreta posteriormente, se observa en un estadio secundario que el punto medio conserva su lugar como punto medio gracias a la cristalización de la periferia a su alrededor, y que sólo gracias a esta cristalización la periferia adquiere su punto de referencia que le da forma.

En el primer paso: las formas individuales en Israel están sujetas a una reserva que se expresa claramente en la prohibición de hacer imágenes y en la prohibición de beber sangre, es decir en la prohibición de concebir para sí la verdadera imagen de Dios, que será

el Hijo de Dios, y de recibir una participación en lo que está reservado a Dios, que será la κοινωνία τοῦ ἁγίον πνεύματος (2 Cor 13,13), la participación eucarística en Dios por el Hijo en el Espíritu Santo. Aunque las imágenes constituyen un vago "esbozo "2 , se encuentran en un "vacío teológico extremadamente extraño "3 que hace imposible que tengan siquiera contacto entre sí, de modo que ninguna línea trazada de una imagen a otra es capaz de unirlas en una forma que las abarque a todas. La idea mesiánica no es contigua a la idea del Hijo del Hombre, ni la idea del Hijo del Hombre a la del Siervo de Yahvé, etc. Incluso cuando dos imágenes parciales son diametralmente opuestas entre sí, no es posible trazar entre ellas una línea tal que su punto medio establezca el punto medio que se busca. Este hecho caracteriza a toda la antigua alianza como *figura*, como "realidad estética" en oposición a una realidad "ética" que se encarna definitivamente.4 Para nuestro tema, esto significa que en la antigua alianza se traza un límite claro que no se puede traspasar para que aparezca la gloria de Dios: el hecho de que la muerte no ha sido superada. El reino de los muertos seguía siendo un tercero indefinible entre Yahvé y su creación. Aparte de cuestionamientos aislados (por ejemplo, Job 14.13-22), no era un tema de verdadero interés para la fe"; se trata sin duda de "uno de los mayores enigmas teológicos del Antiguo Testamento".5 La prueba aterradora de ello es la escatología distorsionada de los apocalipsis, que quieren derribar violentamente esta frontera. *El Triduum sacrum*, con el Sábado Santo en medio, será la única ruptura posible de esta frontera; sólo cuando Adán en el "Infierno" y todos los que esperan con él (Heb 11,39s.) se encuentren con Cristo descendente, se eliminará la frontera y se quitará el velo de la gloria (2 Cor 3,16).

Será tarea de nuestra teología neotestamentaria comentar los otros dos pasos, por lo que aquí sólo indicaremos algunos puntos. La vida de Jesús es una vida oculta e insignificante; "no gritará ni alzará su voz, ni nadie oirá su voz en las calles" (Is 42,2 = Mt 12,19); no es su tarea competir con las imágenes del Antiguo Testamento en su propio nivel, ni siquiera amontonarlas y superarlas. Si su vida ha de ser la ruptura de los límites del Antiguo Testamento, entonces el acontecimiento que es su vida sólo puede ser oscuro para el mundo, puesto que se trata de un acontecimiento escatológico.6 Aquí la Palabra de Dios se ha hecho carne y, por tanto, en última instancia es irrelevante cuánto diga realmente esta misma Palabra encarnada. Ciertamente, no carece de interés establecer si Jesús mismo reivindicó para sí los títulos

veterotestamentarios de "Mesías", "Siervo de Yahvé", "Hijo del Hombre", "rey", "esposo", etc., y en qué medida, pero no se trata de una cuestión decisiva para el carácter del acontecimiento crístico. Es cierto que Jesús predicó, y predicó como alguien que tiene autoridad, alguien cuyo anuncio era cualitativamente diferente del de los escribas (Mt 7,29), pero la predicación como tal permanece en el mismo nivel en el que los profetas trabajaban por medio de la palabra: pero "la sabiduría se justifica" de manera decisiva "por sus *obras*" (Mt 11,19). Cuando Jesús reivindica la palabra tradicional, lo hace con un gesto casi despreocupado, como un señor dispone de lo que es de su propiedad. Lo vemos, por ejemplo, en el modo en que Jesús dispone del potro sobre el que nadie se ha sentado todavía: "Si alguien os pregunta: "¿Por qué lo desatáis?", diréis esto: "El Señor tiene necesidad de él" ' (Lc 19,30s).

Después de la Pascua, cuando la Iglesia se dispone a expresar con palabras humanas la Palabra encarnada, se apoya como automáticamente en las imágenes del Antiguo Testamento que rodean esta Palabra y la tienen como punto medio. En este proceso, la cuestión esencial no es la forma concreta en que se trazan las líneas entre promesa y cumplimiento. La elección de los textos e imágenes del Antiguo Testamento puede estar en parte condicionada por el tiempo en lo que se refiere a la comprensión de las palabras, e inadaptada en lo que se refiere a la selección realizada. Esto carece de importancia, ya que las imágenes sólo sirven para ilustrar una correspondencia mucho más general entre los Testamentos de la que son conscientes los predicadores y los escritores neotestamentarios.[7] Una afirmación como la de que Cristo debía resucitar de entre los muertos "conforme a la Escritura" (1 Cor 15,4) presupone, más allá de todas las citas individuales, una visión total de la relación entre la antigua y la nueva alianza. Pero las imágenes individuales se presentan a quien contempla el acontecimiento de Cristo con tal abundancia y facilidad, y con una adecuación tan clara que existe objetivamente y no ha sido reunida, agrupada y ordenada en una etapa posterior, que la teología de la promesa y el cumplimiento, del tipo y el antitipo, que entra en uso de inmediato, surgió como por sí misma como expresión de un gran asombro. La Escritura antigua se convierte en el instrumento con el que la Iglesia aprende a comprender el acontecimiento de Cristo y lo expresa con palabras, y hace que Cristo mismo le entregue este instrumento en sus manos (Lc 24,44s.). La necesidad de lo que ha sucedido *de hecho* ("¿No *debía*

Cristo sufrir esto y entrar así en su gloria?", Lc 24,26) se deduce indefectiblemente del modo en que las imágenes sin forma toman forma.[8] Esta necesidad, que surge del hecho del acontecimiento y muestra la diferencia fundamental y el salto cualitativo entre la antigua y la nueva alianza, es el núcleo de la comprensión "espiritual" de la Escritura, que no tiene nada esencial en común con el concepto literario general de "alegoría".[9] Por supuesto, es cierto que existe un proceso continuo de trascendencia y expansión dentro del propio Antiguo Testamento, nuevas interpretaciones que dan una visión más profunda precisamente de la realidad que se mantiene en tensión entre la promesa y el cumplimiento: la promesa a Abraham de tierra y descendencia se supera y amplía en la estructura del Pentateuco en su conjunto, y también esta estructura recibe posteriormente nuevas dimensiones escatológicas; ésta es la dimensión "dinámica" en la forma de pensamiento de Israel. Pero el cumplimiento que se plantea en el hecho de Jesús no es simplemente una nueva etapa añadida en este proceso de trascendencia. Pertenece a un orden totalmente distinto. Comparado con él, todo lo que vino antes se sitúa a la distancia adecuada de lo que está en proceso de desarrollo histórico, mientras que se establece en el otro lado de esta línea fronteriza como un acontecimiento escatológico. El "largo crepúsculo" fue una preparación intrahistórica para esta alteridad cualitativa, que también se ve en el hecho de que tiene la misma relación de inmediatez con cada forma individual en el desarrollo histórico de Israel. El tipo del "sacrificio de Isaac", o "la noche del abandono de Job por Dios", o "la multiplicación de los panes de Eliseo", o "el cordero pascual", o "el siervo de Yahvé", etc., está en cada caso en la misma relación inmediata con el antitipo que cualquier otro tipo. Naturalmente, esto no significa que las imágenes puedan "abstraerse de su contexto en la historia de la salvación y tomarse cada una como algo que existe en sí mismo";[10] pues sólo tienen su significado en sí mismas como historia que ha sucedido entre Dios e Israel, y sólo así forman una analogía con el acontecimiento definitivo de Cristo. Pero, precisamente como tipos, se sitúan en un tiempo de promesa cualitativamente distinto del tiempo de cumplimiento.[11] Juntos, forman una consola de órgano dotada de innumerables registros, que está lista para ser utilizada por quien sepa tocar.

Naturalmente, sólo en el plano *teológico* -es decir, con los ojos de la fe- es posible ver toda esta relación en su corrección objetiva,[12] y no con los ojos del historiador o del psicólogo de la religión que se

abstrae de la fe. Esta visión de fe es ya necesaria si se quiere distinguir la cualidad particular de las situaciones del Antiguo Testamento (todas ellas determinadas por la relación única con el Dios vivo de la alianza) de otras situaciones religiosas de la humanidad. Todo lo humano se quiebra en sus límites, e Israel también se quiebra. Pero el fracaso de Israel es de otro tipo: el límite en el que se rompe no es ante todo la finitud de la existencia, sino Dios, que le ha hecho elegir entre la vida y la muerte, la bendición y la maldición (Dt 30,19). Pero romperse en el límite de Dios y de su alianza no significa simplemente estar acabado y descalificado, ya que toda relación de alianza bilateral se basa en una elección única previa.[13] Este fracaso tiene una cualidad teológica que le confiere una relevancia permanente a lo largo del tiempo de la Iglesia, que Pablo describe en Rom 9-11 y que Karl Barth comenta en su doctrina de la elección (*Dogmática de la Iglesia* II, 2).

Esta actualidad del Israel siempre presente en la historia lo hace significativo en su conjunto y en todos sus tipos también para los cristianos y para toda la humanidad. La Iglesia no habría hecho bien en emplear tan ampliamente los himnos de alabanza de Israel para su propia oración si no hubiera estado dispuesta a rezar también con Israel los salmos de penitencia, de juicio y de confesión, y esto significa saberse y sentirse culpable y sujeta al fracaso junto con Israel. En la palabra del Antiguo Testamento, Dios nos encuentra junto con Israel. . . Dios actúa en el presente con nosotros como actuó con Israel. . . En este sentido, el Antiguo Testamento no nos resulta en absoluto anticuado. Las imágenes de la periferia no han sido absorbidas y disueltas en Cristo como algo superado; el punto medio de la nueva alianza conserva toda su forma histórica junto con las imágenes que lo llenan; Moisés y Elías aparecen en el Tabor para hablar de la Pasión, los veinticuatro ancianos ante el trono están formados en igual medida por los "pilares" de la antigua y la nueva alianza. Porque hay formas en la antigua alianza que no pueden ser abandonadas por la nueva, aunque aquí se llenen de nuevos contenidos y de mayor gloria (2 Cor 3).

Uno de estos elementos que no puede ser superado es el conocimiento de la soberanía absoluta y de la gloria de Dios: el horizonte de la divinidad absoluta del Dios vivo, y por tanto también de la absoluta creaturalidad del mundo y del hombre, de su carácter de imagen de Dios, de su encargo en el mundo y de su deber de glorificar a Dios creador y señor de la alianza. Del mismo modo, no es posible descartar como anticuada la actitud de aceptación absoluta de

todo lo que Dios quiere y ordena, independientemente de lo que uno mismo piense y entienda, la actitud de Abrahán, que Pablo presentará como la fe arquetípica y que hace de Abrahán el padre de todos los creyentes, tanto de los cristianos judíos como de los cristianos gentiles. A esto hay que añadir el hecho misterioso, sobre el que Gerhard von Rad ha llamado continuamente la atención15 , de que las formas del Antiguo Testamento, tanto en sus encargos como en sus autoafirmaciones, se interpretan a sí mismas como abriéndose a una "forma" que debe entenderse a partir de la alianza con Dios y que trasciende absolutamente su subjetividad empírica. Por ejemplo, la "forma" del que sufre en los Salmos, en las Lamentaciones, en los profetas y en Job, la "forma" de la realeza en Salomón, la "forma" de la representación vicaria en Moisés y en el Siervo de Yahvé tienen un carácter de absoluto que trasciende a la persona, no sólo con vistas a la tipología literaria, sino también en el sentido de algo dado forma en la relación de alianza por el socio divino. Son como los moldes de un encargo que se ha de dar a quien es a la vez Dios y hombre. Esto queda más claro en la representación de las misiones proféticas que implicaban sufrimiento en obediencia a la comisión: y con ello se pretendía hacer presente el sufrimiento divino causado por Israel, más que el sufrimiento humano del profeta en compasión con sus semejantes. Algo parecido ocurre en el caso del anciano David que se presenta ante el muerto Absalón. Desciende (vg, Se trata de algo más que de un acontecimiento oculto que se produce entre Dios y el corazón humano (como sucede en todas partes en la humanidad y se representa, por ejemplo, en la tragedia griega): más que eso, hay una forma modelada por el Dios de la alianza de Israel que le da una forma destinada a entrar en la forma definitiva de la revelación de la gloria de Dios en Jesucristo.-Otro signo de pertenencia a esta forma modelada por Dios se manifiesta en todo lo que sigue siendo terreno y corporal en la religión de Israel, a pesar de la espiritualización progresiva: en Israel nunca es posible abstraerse del tiempo y del lugar, ni relativizar la tierra santa y, más tarde, la ciudad santa, el templo como morada de Dios, los sacrificios que sólo deben ofrecerse allí y todo el mundo de las ceremonias. Por muy provisional que sea de hecho en los planes de Dios, debe continuar hasta que la palabra de Dios se haga carne en el espacio y en el tiempo y en la historia. Cuando se llega a este punto, entonces -por extraño que parezca- todo lo que era terrenal y demasiado terrenal en Israel queda descartado; todo esto *significaba* algo que era absolutamente terrenal y carnal (el

templo es verdaderamente "su cuerpo": Jn 2,21), y sin embargo no podía significarlo tal como era en realidad.

Porque el Dios que se hacía carne iba a ser mucho más "carnal", iba a penetrar en la carne mucho más profundamente de lo que Israel podía soñar. Todas sus imágenes históricas eran más o menos susceptibles de ser vistas e interpretadas en sentido espiritual. Pero el descenso de la palabra divina a la carne dejará atrás toda "forma y belleza" y se abrirá paso hasta una inconcebible falta de forma -que por esta razón también es incapaz de ser vista e interpretada, ya que está oculta- para desplegar el señorío y la gloria de Dios incluso en un territorio que hasta entonces había estado fuera de sus límites. Para insinuar este camino que se hace invisible en el reino de los muertos, las formas del Antiguo Testamento, en su conjunto, forman algo así como una flecha que señala la dirección; su punta aguda e inequívoca es el Siervo de Yahvé. Israel debería haber concentrado su autocomprensión centrándose en esta punta de flecha, pero, en cambio, la había embotado en las evasiones de la teología de la gloria postexílica17. Sólo el dedo del Bautista, señalando como una flecha al Cordero que quita los pecados, asume de nuevo el papel de Israel; con este gesto, el período teológico de la historia comienza a moverse de nuevo; él es "el más grande" de todos los que señalan y, sin embargo, sólo como "el más pequeño" penetra en el tiempo del cumplimiento (Mt 11,11). Lo haga o no, Israel debe ser un signo y un indicador. Es signo tanto en lo que cumple como en lo que fracasa, porque su fracaso está incluido en una forma que es más grande que el propio Israel. Y aunque no pueda o no quiera cumplir la forma, la forma sigue en pie, como la exigencia de la "ley" de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo, y como la exigencia del culto de derramar una y otra vez ante Dios la sangre que había sido retenida. Hacia el final de la antigua alianza, es la discrepancia entre la forma y lo que la llena lo que, necesariamente, aparece con mayor claridad: cuando la forma se revela en sus dimensiones verdaderas y expansivas -Cielo y tierra, historia y fin de los tiempos, pueblo elegido y humanidad entera-, queda claro que es intrínsecamente imposible para Israel hacer justicia a esta pretensión que no conoce límites. Y las imágenes que se produjeron en el curso de la historia muestran definitivamente su carácter dispar, lo que significa que no pueden completarse unas a otras para formar una sola forma.18

¿Cómo podría ser de otro modo, si la antigua alianza fuera realmente la *historia* de Dios con el pueblo? Pues tal historia no podía

desarrollarse según el modelo de la evolución mundana ("educación del género humano"), donde los acontecimientos anteriores son dejados atrás por los posteriores y donde, por tanto, la actividad y la palabra de Dios son inferiores a la ley del desarrollo del mundo; Y no habría sido correcto que esta historia con Dios se sintetizara en algún punto final del tiempo y de la historia y se reuniera en una forma que la abarcara en su totalidad -por ejemplo, una "dogmática" de la verdad de la revelación en el Antiguo Testamento-, porque esto también habría subordinado la relevancia histórica del momento concreto a algo que poseyera validez atemporal. Así, la antigua alianza está orientada intrínsecamente hacia un final temporal que, sin embargo, no puede pensarse como atemporalidad, sino sólo como el misterio de la coincidencia del tiempo genuino y la eternidad genuina: la entrada de la eternidad genuina en el tiempo (la encarnación de Dios), la entrada del tiempo genuino en la eternidad (la resurrección de Cristo y de la creación en él).

Esta paradoja de la nueva alianza, que hace del tiempo de la Iglesia algo muy distinto del tiempo de Israel, viene así exigida intrínsecamente por todo el modo de existencia de Israel. También desde esta perspectiva, la antigua alianza es "en la lógica de la revelación" el acceso indispensable para comprender el misterio de Cristo. La única manera de acercarse al 'de una vez por todas' (ἐφάπαξ) del Nuevo Testamento, en su poder que está por encima de la historia y que, sin embargo, es el fundamento de toda la historia con Dios, es desde el punto de partida del tiempo de la revelación a Israel, en el que cada hecho y cada palabra de Dios significan a la vez cumplimiento (porque es Dios quien está presente) y promesa (porque Dios se dirige y actúa en el tiempo que continúa).

Es necesario integrar lo más plenamente posible la tensión entre cumplimiento y promesa que proviene de la antigua alianza en el modo de existencia de la nueva alianza, porque Cristo -puesto que vive en el tiempo y, por tanto, es mortal- apunta con todo su ser a lo que está por venir, al reino del Padre, la integración del tiempo auténtico a través de la resurrección en la eternidad. El cristianismo y el cristiano individual viven sobre la base de esta tensión, como proclaman con nueva pasión Pablo, Ireneo, Orígenes, Agustín y la teología moderna. Pero la estructura del tiempo de la antigua alianza es cualitativamente distinta de la estructura del tiempo de la nueva, ya que el tiempo nuevo comienza su promesa con el cumplimiento del tiempo antiguo. En la muerte de Cristo, todo se *ha* cumplido, la luz

eterna ha sido llevada hasta las tinieblas más profundas. Cristo no ha ofrecido más que *un* sacrificio por los pecados y se ha colocado a la derecha de Dios, esperando ahora "hasta que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies" (Heb 10,12s). Si la historia de la Iglesia y del mundo es un acontecimiento de Cristo que va de la promesa al cumplimiento, de *spes* a *res*, y si no cabe duda de que este acontecimiento no deja intacto al Cristo que lleva su "cuerpo" al cumplimiento (como afirman categóricamente Orígenes y Agustín), sin embargo es siempre el Cristo cumplido (Ef 1,23) el que llena con su gracia y su forma sus miembros incumplidos (Gal 4,19). Y puesto que Cristo, como Dios y hombre, es en sí mismo la alianza cumplida, el esposo y la esposa son llevados por él al cumplimiento divino: la ruptura total de la fidelidad por parte de la hija de Sión y su rechazo ya no son posibles, puesto que todas las rupturas de la fidelidad -incluso las más terribles- por parte de la Iglesia en la tierra están sostenidas por una fidelidad nupcial indefectible que -en la resurrección del esposo y, como su consecuencia necesaria, la asunción corporal al cielo de los ἀπαρχή, las primicias, de la esposa- justifica el grito en la medianoche de este siglo: '¡He aquí que viene el esposo!' (Mt 25,6).

CONCLUSIÓN

Es superfluo asegurar al lector que nuestra intención en este libro no era presentar una "teología de la antigua alianza", aunque sólo fuera en resumen; un gran número de temas importantes para tal proyecto faltan por completo aquí, o se tocan sólo de pasada. El libro no contiene más que una monografía sobre el concepto de "la gloria de Dios" en la antigua alianza, y esto se ve esencialmente desde la perspectiva del trabajo que aquí se ha emprendido en su conjunto.

El contenido de este libro puede resumirse como la respuesta a la pregunta: ¿qué camino ha tenido que recorrer el concepto de *kabod* de Yahvé para poder aparecer en la nueva alianza, en Pablo y en Juan, como *doxa Christou* y *doxa Theou*? Este camino se describió inicialmente como el de la integración de una *kabod* abstracta-sensual a la *kabod* concreta-personal que se fue entendiendo cada vez más como la declaración total de aquellas cualidades del Señor de la alianza que se revelan en el acontecimiento de la alianza. Esta integración no es una dispersión, sino una concentración de todo lo disperso en el yo absoluto, insondablemente libre y soberano, que abre su propia esfera de vida a su imagen humana en la alianza de la gracia. Este "yo" era hasta ahora abstractamente glorioso (en poder y santidad) en la *kabod* dialéctica y sensual, pero se hace concretamente glorioso a través de los conceptos fundamentales de la realidad de la alianza: como gracia, justicia, fidelidad, misericordia y, en el Deuteronomio, como el amor que elige incomprensiblemente un pueblo para sí.

Pero la historia de la alianza mostró que el pueblo elegido no era capaz de existir en la esfera del amor absoluto: envió por delante a representantes que se convirtieron en sufrientes vicarios en consonancia con la magnitud del fracaso del pueblo, pero que sin embargo no impidieron la disolución de la primera alianza: todo lo que pudieron hacer fue mantener la perspectiva de una segunda alianza venidera y eterna sobre la base de la gracia de Dios. Así pues, el tema queda inconcluso y exige su continuación en una teología de la nueva alianza que trascienda la limitación inherente a la gloria de Dios en la antigua alianza, a saber, la muerte y el juicio.

La conexión entre la gloria en la esfera bíblica de la revelación y la

gloria en la esfera de la metafísica (Vols. IV y V) se ha hecho evidente en muchos puntos: donde la revelación bíblica surge de la esfera de las religiones míticas, donde (en el período de Salomón) la sabiduría filosófica para vivir penetra en la esfera de la revelación como algo formado por el pensar y el vivir humanos, y finalmente donde la enseñanza sapiencial tardía abre el pensamiento semítico de la Biblia al pensamiento helenístico.

Por último, la línea de pensamiento que hemos seguido nos conducía por caminos en espiral cada vez más elevados a afirmaciones fundamentales del primer Volumen: el concepto de forma podía aplicarse en la contemplación materialmente llena de la gloria de Dios. Pero es precisamente aquí donde nuestras consideraciones requieren ser completadas por una teología del Nuevo Testamento: sólo toda la revelación bíblica media en una forma total lo que Dios quiso comunicarnos de su gloria.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

[1] "Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium *principium et finem*, naturae humanae rationis lumine *e rebus creatis* certo cognosci posse". *Vatic. I*, ss III, c. 2 (*DS* 3004). Volver al texto.

[2] *Theosophie*, ed. C.A. Auberlen (1847), p. 333. Obviamente, esto no nos compromete con la particular comprensión de Oetinger de la gloria de Dios. *Cf.* también Robert Minder, *'Herrlichkeit' chez Hegel et le monde des Peres souabes (Etudes Germaniques* 6, 1951), pp. 275-290. Volver al texto.

[3] Proclus, *Stoicheiōsis Theologik*ē, 23s. Volver al texto.

[4] León, *Sermo il de passione Domini*, c. 1 (PL 54, 549C-550A). Volver al texto.

[5] Scheeben, *Dogmatik*, I (1873), p. 25. *Cf.* tomo I, pp. 98-110. Volver al texto.

[6] *Cf.* tomo I, p. 18; III/1, p. 276 y ss., 706 y ss. Volver al texto.

[*] Esta parte fue abandonada por el autor, por lo que nunca apareció (Nota de Eds). Volver al texto.

[7] C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, I (1952). Volver al texto.

[8] FJ. Schierse, *Verheissung und Vollendung: Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (1955). Volver al texto.

[9] *Der Brief an die Epheser* (1957), p. 74. Volver al texto.

[10] *Schriften* (Benziger, 1961), pp. 191, 229. Volver al texto.

[11] Las distinciones con las que la teología escolástica analiza el concepto de gloria son las siguientes. Por un lado, tenemos la *gloria fundamentalis* u *objetiva* (el objeto en sí, es decir, el valor del ser que es alabado) y *formalis* (la gloria en sí). Por otra parte, tenemos *la gloria intrinseca* (que el ser digno de alabanza se atribuye a sí mismo en el conocimiento de su propio valor) y *extrinseca* (la gloria que le dan los demás). De ello se desprende que la escolástica interpreta descuidadamente *la kabod* bíblica con el concepto filosófico pagano de *gloria* en el sentido de honor, alabanza, fama, renombre. Agustín toma prestada la definición de Cicerón, quien en el *De inventione* (II, 55) define *gloria* como *frequens de aliquo fama cum laude* (véase Agustín, *Contra Maximinum* II, 13; PL 42, 770; *In Jo. ev*. 100, 1; 105, 2; PL 35, 1891, 1905, etc.). En esencia, Tomás adopta la definición de Agustín:

clara notitia cum laude (Ia IIae 2, 3; *Contra Gen.* 3, 29, etc.). Pero todo esto, por una parte, reduce la *kabod* bíblica al elemento de "honor" o "fama", y por otra, el concepto de "gloria" se hace unívocamente aplicable tanto a Dios como a la criatura, de modo que el principio teológico no surge por ninguna parte. Volver al texto.

I. LA GLORIA DE DIOS Y EL HOMBRE

A. GLORIA

1. DIALÉCTICA DE LA MANIFESTACIÓN SENSORIAL

[1] Bibliografía para el *kabod-Yhwh* (sobre la relación de *kabod* y *doxa* véase más abajo p. 51, nota 3): A. von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes* (1900). W. Caspari, *Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes* (Habilitationsschrift Erlangen, 1907). W. Caspari, *Die Bedeutung der Wortsippe KBD in Hebräischen* (1908). W. Lotz, 'Die Herrlichkeit Jahwes und das Gewitter', *NKZ* 19 (1908), pp. 854-871. J. Morgenstern, "Teofanías bíblicas", *Z. f. Assyr.* 25 (1911), pp. 139-193; 28 (1913/14), pp. 15-60. I. Abrahams, *La gloria de Dios: Three Lectures* (Oxford, 1925). R. Kraemer, 'Bausteine zum Begriff "Die Herrlichkeit Gottes" ', en: *Festgabe für K. Müller* (Erlangen, 1933), pp. 7-38. H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes: Studien zu Geschichte und Wessen eines neutestamentlichen Begriffes* (1934). G. von Rad, '*Kabôd* im Alten Testament' en: *ThWNT* II (1935), pp. 240-245. G. R. Berry, "The Glory of Jahve and the Temple", *JBL 56* (1937), pp. 115-117. K. Neuhaus, *Der Kebod Jahweh als Offenbarung* (Diss., Erlangen, 1936). B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (1939). Jürg Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Wiss. Monogr. *ANT* 10, 1965, Lit.). *Cf.* *RGG2*, art. Doxa' (Schnackenburg); W. Eichrodt, *ThAT* II ([19503]), pp. 9-12; L. Koehler, *ThAT* (1936), pp. 110-112; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (1940), pp. 685-764, esp. 725s. Volver al texto.

[2] M. Buber, *Königtum Gottes* ([19362]), p. 234, nota 17. Volver al texto.

[3] *Cf.* Píndaro, *Odas nemeas* 3, 40: "Por su gloria innata (συγγενεῖ εὐδοξίᾳ) es grandemente imponente (μέγα βρίθει)". En griego posterior encontramos el sustantivo βάρος en el sentido de gravedad o dignidad. Volver al texto.

[4] En estos pasajes, el cambio de *kabod* por *kabed* ("hígado", es decir, el "interior" o "alma" del hombre) "difícilmente puede justificarse" (von

Rad). Volver al texto.

[5] Por lo tanto, es incorrecto restringir la *kabod-Yhwh* unilateralmente a los "aspectos visibles" de la revelación, es decir, a aquellos elementos variables que transmiten la "impresión de fuerza de peso" (así Neuhaus, pp. 82-86), quien más adelante añade muy acertadamente: El ojo natural no ve la *kabod*. Para percibirla, en el ojo natural debe surgir la mirada sobrenatural', p. 92, de modo que entre el fenómeno natural y la aparición de Dios reina 'no la identidad, sino la transparencia', p. 94. *La kabod-Yhwh* sólo puede equipararse con razón a un fenómeno natural: la tempestad (así von Gall, al menos para la época preexílica) o cierto resplandor de luz dentro de la nube (Morgenstern). A la inversa, *la kabod* no debe entenderse unilateralmente en términos de una ética puramente espiritual, como tiende a hacer Caspari (el Dios digno de ser adorado aparece detrás y por encima de la tempestad), más aún Abrahams (que ve en la tempestad un atributo interno de Dios, relacionado con su justicia), y más enfáticamente Kraemer, según el cual *la kabod* expresa "la voluntad total de salvación de Dios, que en santo amor presiona poderosamente hacia la revelación . . hasta completar sus efectos transformadores en la historia de la humanidad" (p. 7). Subraya con razón el hecho de que la *kabod* "nunca es idéntica a su forma de apariencia en constante cambio. Es esencialmente una acción que se impone, una fuerza expresiva, una capacidad de representar" (p. 12). Pero va demasiado lejos cuando afirma: "Ver algo natural en la *kabod-Yahvé* significa exteriorizar lo más interior, naturalizar lo histórico y lo moral, cambiar la esencia por la forma de la apariencia" (p. 18). Si queremos hacer justicia a los textos, tendremos que subrayar ambos lados al mismo tiempo. B. Stein señala acertadamente que la *kabod* no puede considerarse como un fenómeno aislado, sino que es "Dios mismo o al menos los atributos divinos en su manifestación" (p. 306), y de hecho esto se aplica ya a los textos más antiguos. Volver al texto.

[6] Véase el tomo I, p. 20, y el tomo III/1, pp. 271s, 865s. Volver al texto.

[7] L Koehler, *ThAT* (1936), pp. 22 y ss.; Eichrodt, *ThAT*, I[4], pp. 86 y ss. Volver al texto.

[8] G. von Rad, *ThAT*, I, p. 184. Volver al texto.

[9] Es Dios quien pronuncia su propio nombre, no Moisés; *cf*. Ex 33.19. Volver al texto.

[10] Para una interpretación, véase H.-J. Kraus, *Psalmen* I ([19612]), p. 134. Volver al texto.

[11] Es una manera de expresar la dialéctica que existe "entre el Dios incomprensible para el hombre y el Dios que, sin embargo, se revela real y sustancialmente en el mundo fenoménico". Tenemos ante nosotros "un concepto de relación que pretende caracterizar un efecto como originado en Yahvé y como revelación suya, para luego simplemente equiparar el efecto con Dios mismo" (Eichrodt, II[3], p. 7). Volver al texto.

[12] Ésta es la referencia correcta, como afirma von Gall (p. 18). No es posible ninguna referencia a Ex 24.9s. Volver al texto.

[13] Permítasenos reproducir aquí algunos versos de Efraín el Sirio: Volver al texto.

He aquí, como instruyó al pueblo
Moisés habló de la Majestad en imágenes humanas.
Lo exaltó cuando dijo:
'No visteis una imagen en medio del fuego';
pues el Invisible en el Sinaí no se revistió de una imagen
para que la gente no lo retratara en colores.
Se hizo una forma y un rostro
en el caso de Moisés, para formar su corazón [para Sí mismo].

E hizo bien en no mostrar
[ya sea] cara o forma en el Monte Sinaí,
para no dar a los paganos una ocasión
para representarlo falsamente ante los hombres.
Pero hizo bien [también] al revestirse de la forma de un rostro
a fin de mostrarnos su belleza, para que pudiéramos percibir su gloria.
. .
Y aunque Moisés vio,
sabía que no había visto.
Al juicioso Moisés no se le escapó que su Señor se había puesto imágenes prestadas. ...

El Genuino se había puesto una imagen;
la plenitud estaba en él,
pero su esplendor estaba cubierto por nuestra forma.
Pues la forma no estaba vacía de majestad,
y sin embargo la imagen no era la Deidad misma.

Himnos sobre la fe, 26, según la traducción alemana de Edmund Beck, *Corp. Script. Chr. Oriental*. v. 155 (Lovaina, 1955), pp. 73s.

[14] En aquella época, sin embargo, no había volcanes en toda la península del Sinaí. Los más cercanos quizá se encontraban más allá del golfo de El-Akaba, en el noroeste de la actual Arabia Saudí. Para el razonamiento y la documentación al respecto, véase Gressman, *Mose und sein Zeit* (1913), pp. 409 y ss. Otra explicación plausible puede encontrarse en A. Alt, *Det Gott der Väter*, en: *Kl. Schriften* I (1953), p. 5, nota 4. Volver al texto.

[15] En contraste con J, en que la tierra se abre y se traga a los culpables (Núm 16,25-34). Volver al texto.

[16] 'Los cielos son los cielos del Señor, pero la tierra la ha dado a los hijos de Adán' (Sal 115,16). Volver al texto.

[17] *Cf*. Nm 11.24s; 12.4s; Dt 31.14. Volver al texto.

[18] Dt 4.11s, 15; 5-4s, 22-26; 9.10, 15; 10.4. Volver al texto.

[19] *Cf*. Jr 20.9; 23.29. Volver al texto.

[20] Del mismo modo, Deut 5.6-10. Volver al texto.

[21] Véase al respecto A. Hamman, *Le baptême par le feu (Mélanges de Sc. Rel.*, v. 8, 1951). Volver al texto.

[22] Sobre este tema, véase *Dict. Spir.*, art. Feu' (J. Gaillard), con bibliografía. Volver al texto.

[23] '. . . Así, tras el paso de la tempestad, tras el terremoto y el incendio, la situación no se volvió ahora menos tensa o incluso más agradable sólo porque se oyera una suave brisa. Por el contrario, sólo entonces se volvió totalmente impresionante, o, en todo caso, así es como afectó a Elías" (G. von Rad, *ThAT*, II, p. 33). Volver al texto.

[24] Esta integración, cuyo resultado se mostrará en el Nuevo Testamento, nos prohíbe hacer una dicotomía seria entre dos escuelas religiosas en el Antiguo Testamento: una escuela de gloria (*kabod*) y una escuela de santidad (*kedusha*), como sugiere Israel Efros que debería hacerse ('Holiness and Glory in the Bible', en: *Jewish Quarterly Review*, 1950, pp. 363-377). *La escuela kabod* representaría la inmanencia de Dios y su cercanía al hombre; *la escuela kedusha* representa la trascendencia de Dios y el esfuerzo del hombre por exaltar a Dios lo más alto posible. La primera incluiría a Oseas, Jeremías, Ezequiel y la Cábala; la segunda a Amós, Isaías y el Hasidim. Ciertamente, una u otra predominan en diferentes épocas, pero cada corriente requiere de la otra y se cruzan constantemente. Volver al texto.

[25] Cuando A. von Gall, como filólogo y exégeta, emprende una investigación sobre el *kabod-Yhwh* (que si es necesario puede traducirse como la 'gloria de Yhwh') y trata de definir los límites de

los conceptos, tiene toda la razón al negarse a sí mismo observaciones teológicas arbitrarias que elaboran el concepto de manera no bíblica (p. 16, nota). Pero esto no significa que el concepto inglés "glory" deba equipararse a la restricción casi "técnica" del concepto que P ha efectuado. Esto no es deseable, para empezar, porque entonces la transición a la δόξα de la Septuaginta se hace ininteligible. Volver al texto.

[26] Estadística completa en: Haire Forster, 'El significado de δόξα en la Biblia griega', en: *Angl. Theol. Rev. 12* (1929), pp. 311-316; Helmuth Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes* (1934), con tablas en pp. 60s.; y Hatch y Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (Oxford, 1897), bajo la entrada δόξα. Volver al texto.

Una cuestión menos importante para nosotros es la muy discutida de cómo fue posible que la Septuaginta pudiera haber traducido el hebreo *kabod* como δόξα. Sobre esto véase especialmente: J. Schneider, *Doxa: eine bedeutungsgeschichtliche Studie* (1932); E.C.E. Owen, 'Δόξα and Cognate Words', en: *J. Th. St.* 33 (1932), pp. 132-150, 265-279; las dos obras citadas de Forster y Kittel; G. Kittel, *ThWNT* II (1935), pp. 236-240, 245-250; Christine Mohrmann, 'Note sur δόξα', en: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift fur A. Debrunner* (1954), pp. 321-328; Elpidius Pax, 'Ex Parmenide ad Septuaginta: De notione vocabuli δόξα', en: *Verbum Domini* 38 (1960), pp. 92-102.

En el uso griego fuera de la Biblia, δόξα significa la opinión que tengo de mí mismo o que otro tiene de mí; al final significa también buena reputación o renombre. En modo alguno parece haber connotado un resplandor luminoso perceptible a los sentidos, que es esencial al hebreo *kabod*. Siguiendo una sugerencia de A. Deissmann y de Reitzenstein, Schneider creyó poder demostrar un cierto elemento de luz en δόξα basándose en papiros mágicos egipcios e inscripciones tardías. Pero las fuentes utilizadas por él, en la medida en que son concluyentes, pertenecen ya a la era cristiana y, en cualquier caso, dependen de la Biblia griega. Así, la asunción de todo el contenido de la palabra hebrea en la palabra griega fue una "interferencia de proporciones inusitadas en la formación del uso lingüístico" (G. Kittel, p. 248). Por lo tanto, se hicieron de nuevo cautelosos intentos de encontrar un elemento de luz en el uso de δόξα fuera de la Biblia. El intento de E. Pax suscita poca credibilidad por ser demasiado rebuscado: piensa que en Parménides, y más aún en Platón (en el uso filosófico de boga como 'opinión verdadera', como en el *Meno*, 97B),

puede detectarse un encendido de la luz intelectual (tal como despierta a la *episteme*). Y su cuestionable traducción de tales pasajes conecta no con boga como 'opinión', sino con boga como (renombre, honor). Más sencillo y perspicaz es el pensamiento de C. Mohrmann: 'un sens de splendeur, d'éclat dans le cadre des royautés hellénistiques' (p. 326). Existiera o no este punto de referencia, *parece aún más esencial que al traductor griego el elemento original de renombre en kabod le pareciera tan predominante -como* nosotros mismos ya hemos mostrado en nuestra discusión- que *el centro de gravedad pareciera vivir en este sentido de renombre y no en el elemento de esplendor*. Los Targumistas dividirán los dos elementos de *kabod* en dos nuevas palabras: *shekina* (de *shakan*, 'habitar') se referirá a la presencia permanente de la majestad de Dios, mientras que *yekara* se reservará para el esplendor sensorial de la luz. Un problema análogo se plantea, a su vez, cuando se trata de traducir boga al latín: primero se utilizó *majestas* (más europeo) y *claritas* (más africano), y ambos fueron desplazados más tarde por *gloria* que, ya en el uso profano, era la traducción normal de boga. Véase la bibliografía al respecto en C. Mohrmann, *loc. cit.*

[27] Véase al respecto Abrahams (*loc. cit.*), pp. 16 y ss. Volver al texto.

[28] Karl Barth, *Dogmática de la Iglesia* II/1, pp. 324-326. Volver al texto.

[29] Tomo I, pp. 619 y ss. (trad. esp.). Volver al texto.

[30] M. Buber, *Königtum Gottes* (1932); ahora en *Werke* II (1964), pp. 589-649. Volver al texto.

[31] 1 Sam 7.10; Judg 5.4, 10; y *passim*. Tal vez los 'Sabaoth' sobre los que gobierna Yhwh eran originalmente poderes míticos de la religión de la naturaleza (V. Maag, 'Jahwäs Heerscharen', en: *Festschrift für L. Köhler*, 1950, pp. 27-52), o también sus propios poderes (O. Eissfeldt, 'Jahwä Zebaoth', en: *Miscell. Acad. Berolinensia*, 1950, pp. 128 y ss.). Volver al texto.

[32] Ex 16.4s; Núm 16.33. Volver al texto.

[33] Más pasajes en *ThW*, II, p. 293 (Grundmann). Volver al texto.

[34] Esto es cierto a partir de la revelación en el Sinaí. Para ciertas teofanías del período de los Patriarcas, véanse infra pp. 193s. Volver al texto.

[35] *Véanse* las páginas 163 y siguientes, 170 y siguientes, 217 y siguientes. Volver al texto.

[36] Tomo IV, pp. 45-55, 93, 109s., 270s. (trad. cast.). Volver al texto.

[37] En este pasaje hay un intrincado pero sugerente juego de palabras

con *hörig* y *gehörig, gehorsam* y *angehören*, todas ellas procedentes de la raíz *hor-y* que significan diversamente 'oír' o 'escuchar', 'obedecer' y 'pertenecer', conceptos que von Balthasar interrelaciona teológicamente. Nota del traductor. Volver al texto.

[38] Ez 20.41; 28.22, 25; 36.23; 38.16; 39.27. Volver al texto.

[39] Ex 14.4, 17. En Ezequiel los diversos verbos de santificación y glorificación se congregan a veces en el mismo versículo: μεγαλυνθήσομαι καὶ ἁγιασθήσομαι καὶ ἐνδοξασθήσομαιι καὶ γνωσθήσομαι (38.23). Ez 39,21 y 27 hablan paralelamente de la revelación de la gloria de Dios y de la revelación de su santidad.

Basándose en Oetinger y Bengel, Herntrich ha escrito (*Isaías*, 1950, sobre 6.3): La santidad de Dios es su gloria oculta, escondida. . . Y su gloria es su santidad manifestada". La compenetración de estos dos aspectos de Dios no se expresa en ninguna parte tan claramente como en la visión de Isaías. Volver al texto.

[40] Dt 32,51; Is 8,13; 29,23. Volver al texto.

[41] Al respecto, véanse más adelante las pp. 205 y ss. Volver al texto.

[42] Aquí podemos prescindir de todos los elementos condicionados por el tiempo, ya que la comprensión fundamental de lo que queremos decir no depende de ellos. Cosas que en otros lugares ocupan un lugar primordial en relación con los nombres, en la Biblia se han vuelto insignificantes: por ejemplo, que el nombre esté por naturaleza tan estrechamente ligado al ser que lo lleva que, mediante el conocimiento del nombre, se adquiera poder sobre este ser y se puedan hacer conjuros con el nombre. La gran diferencia aquí se debe al hecho de que la comunicación del nombre de Dios es una acción tan totalmente libre por parte de Dios que no se le priva en absoluto de su naturaleza de Señor. Además, sólo se puede hablar muy marginalmente, y muy tarde, de hipóstasis del nombre de Dios que, una vez más, carecen de importancia para la comprensión total de la cuestión. Volver al texto.

[43] Dt 4.36; 26.15. Volver al texto.

[44] Dt 12.5, 11, 21; 14.23; 16.2, 6, 11; 26.2. Volver al texto.

[45] Por ejemplo, Sal 68,4; 86,11, 12; 92,1; Is 25,1, etc. Volver al texto.

[46] O. Grether, "Name und Wort Gottes im Alten Testament", en: *ZAW*, Beih. 64 (1934), p. 38. Volver al texto.

[47] Así, también, la intercambiabilidad de "nombre" y "poder": Sal 54,1; 20,2; 44,6; Prov 18,10, y *passim*. Volver al texto.

[48] En el Cántico de Azarías (S de 3 Y = Dan 3.24 ss.) se repite

incesantemente la súplica por la glorificación del Nombre. Volver al texto.

[49] Aquí las distintas lenguas se han convertido para nosotros en depositarias de la sabiduría antigua. El griego εἴδω ('ver') es en realidad ←ειδω, *vídeo* en latín. La raíz *weid* connota a la vez 'ver' y 'saber' (gótico *witan*, alto alemán antiguo *wizzan*); sánscrito *vedas* = 'conocimiento', gótico *weis* = OHG *wîs* = alto alemán moderno *weise* = inglés *wise*. El griego ὁράω es en realidad ←οραω, latín *vereor* ('temer' o 'miedo'); gótico y OHG *war*: 'cauteloso', 'precavido'; wara; 'prestar atención'; *gi-war* = MHG *gewahr werden* ('darse cuenta de'), *gewahren* ('percibir'), *wahrneh-men* ('percibir'), y también *warten* ('esperar', 'estar atento'). La raíz *wer* o *war* significa 'vigilar' o 'cuidar': Griego οὖρος = 'guardián'; φρουρά (προ-ὁρά) = 'vigilar', 'guardia'. Podrían rastrearse familias de palabras similares para otras 'percepciones sensoriales', que siempre connotan la disposición perceptiva de *toda la persona*. Volver al texto.

[50] *De Mut. Nom.* XII (81). Filón es seguido aquí por Ireneo (C. *Haer.* IV, 20, 1) e Hipólito (*C. Noet.* 5). Volver al texto.

[51] Filón, *De Somn.* 2, 226. Nicolás de Cusa, *De visione Dei* 5. R. Guardini, *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie* (1951), pp. 128s. E. Biser, *Gott ist tot* (1962), pp. 48s. R. Mosis, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz* (1961), pp. 114s. y *passim*. Volver al texto.

[52] Esto, por supuesto, no significa que la experiencia de la presencia de Dios también en Israel no pueda ser extremadamente matizada, según el grado de pureza del corazón (Sal 11,7) y la intensidad de la entrega de la fe. Pero afirmar la realidad del hecho de que uno ha sido interpelado por la palabra de Dios lo sitúa de inmediato directamente ante el "rostro" del que habla. *Cf.* Scheeben, *Mysterien des Christentums* (1865), pp. 726s, 736, 746; *Dogmatik* III (1862), pp. 694s; también, todo lo que la presente obra ha dicho sobre este tema (Vol. I, pp. 219ss. (traducción inglesa)). Volver al texto.

[53] Jer 23.18; Ez 13.3; etc.; *cf.* el hablar de Dios con Moisés 'de boca a boca', ἐν εἴδει, Núm 12.8. Y considérese la manera en que el Eclo 17.6 describe la formación de los sentidos humanos por Dios ('les hizo lengua y ojos. . . y oídos'), y el v. 13 describe cómo han de usarse: 'Sus ojos vieron su gloriosa majestad, y sus oídos oyeron la gloria de su voz': y ambas facultades están naturalmente enraizadas en el mismo 'poder de comprensión' (σύνεσις, v. 11, de συνίημι, 'reunir', 'entender'). Volver al texto.

[54] *Cf.* la bella interpretación de este salmo por R. Guardini en

Wahrheit und Ordnung 3 (1955). Volver al texto.

[55] Sal 104,29s; 146,4; Gn 3,19; Job 10,12; 12,10; 34,14s; Ecl 12,7. Volver al texto.

[56] Véase más adelante el capítulo sobre Job, pp. 282-292. Volver al texto.

[57] Dt 31.17s; 32.20; Miq 3.4; Is 8.17; 54.8; 57.17; 59.2; 64.6; Jr 33.5; Ez 39.23; Job 13.24; Sal 13.2; 22.25; 27.9; 30.8; 44.25; 51.11; 69.18; 88.15; 102.3; 143.7. Volver al texto.

[58] Ez 15,7; Am 9,4.8; Sal 80,17. Volver al texto.

[59] Job 16.12s; Lam 2.4s. Volver al texto.

[60] Encontramos una presentación equilibrada pero no del todo satisfactoria en A. Gelin, '"Voir Dieu" dans l'Ancien Testament', en: *Bible et Vie Chrétienne* 23 (1958), pp. 1-12. Volver al texto.

[61] W. Baudissin, *'Gott Schauen' in der alttestamentlichen Religion* (1915). F. Nötscher, *'Das Angesicht Gottes Schauen' nach biblischer und babylonischer Auffassung* (1924). También se entra en el santuario para "consultar el rostro de YHWH" a la manera de un oráculo mecánico (2 Sam 21,1). Volver al texto.

[62] M.J. Kraus, *Psalmen*, p. 145; von Rad, *Ges. Stud.*, p. 239. Volver al texto.

[63] *Ibídem*, I, p. 197. Volver al texto.

[64] También fuera de Israel existen auténticos paralelos de esta experiencia de ser visto por Dios; *cf.* F. Nötscher, *op. cit.*, pp. 119-147. Pero también se hace evidente la distancia entre estos paralelos y la propia experiencia de Israel. Entre los paganos, el dios ante cuya mirada se acude y a cuya vista se vive es un dispensador de "dones": vida, salud, etc.; pero nunca, sobre todo, se da a sí mismo, como es el caso del Dios de Israel. Volver al texto.

[65] *Cf.* E. Fascher, "Deus Invisibilis", en: *Festschrift für R. Otto* (1931), p. 58. Volver al texto.

[66] R. Bultmann, 'θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε: Untersuchungen zum Johannesevangelium', en: *ZNW* 1930, pp. 169-192. Volver al texto.

[67] Véase más adelante "Gracia y Alianza", pp. 145s. Volver al texto.

[68] A. von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes* (1900), p. 23. Duhm, *Psalmen* ([19222]), p. 356. S. Grill, *Die Gewittertheophanie im Alten Testament (Heiligenkreuzer Studien* I, Viena, 1931). Sobre lo que sigue, véase especialmente Jurg Jeremias, *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (1965, en adelante JJ), donde se examinan y organizan críticamente todos los textos relativos a la forma, el origen

y el contexto. A nuestros efectos bastará con un breve repaso. Volver al texto.

[69] J. Hempel (*Gott und Mensch im Alten Testament*, 1926) ha llegado a la conclusión de que ésta es la característica distintiva de la revelación de Dios a Israel, en contraste con las religiones circundantes: Tú no eres más que un hombre y no un dios" (Ez 28,2.9); "Los egipcios son hombres y no Dios" (Is 31,3); "Yo soy Dios y no un hombre" (Os 11,9). Para lo que sigue es esencial esta afirmación de Norman W. Porteous: "El lenguaje mitológico tiene la peculiaridad de poder sobrevivir al mito real que lo creó originalmente"; *Das Danielbuch ATD* 23 (1962), p. 53. Volver al texto.

[70] Es ciertamente sorprendente que la descripción de una teofanía en el Cantar de Débora no haga referencia formalmente a la teofanía del Éxodo (JJ, pp. 105, 116). Sin embargo, J. Jeremias tiene razón al señalar la tradición del Sinaí como el único punto de partida plausible para las teofanías, primero, del Cantar de Débora, y luego de los otros himnos de victoria que contienen una "venida de YHWH desde el Sinaí" (Sal 68.9, 18, texto corregido; Dt 33.2; Hab 3.3 y representaciones de teofanías dependientes de él). Ya C. Westermann (*Das Loben Gottes in den Psalmen*, 1954, pp. 65s.) está de acuerdo con este punto de vista, en contraste con Weiser, que busca un *Sitz im Leben en el culto*. Volver al texto.

[71] El texto actual dice "el nombre de Yhwh", lo que sin duda es un debilitamiento posterior de una representación que se consideraba demasiado antropomórfica. Volver al texto.

[72] "Weltschöpfungslied *Enuma eliš*", en: *AOT*, pp. 109-29. La misma relación entre el milagro del Mar de las Cañas y la lucha contra el Caos se encuentra también en Sal 77,17-20 y Sal 114,3-7; cf. Is 51,9s. *Cf. JJ*, p. 96 para el hecho de que no se puede hablar de una historización posterior de la mítica batalla contra el Caos en el acontecimiento del Mar de las Cañas; esto había sido sugerido por Mowinckel y Wright. En Sal 114.3, 5 el milagro del cruce del Jordán también se incluye en el complejo de motivos. Si el mito ugarítico toma el mar y el torrente como enemigos de Baal, entonces en nuestro contexto esto corresponde al Mar de las Cañas y al Jordán como las fuerzas repelidas por Yhwh (JJ, p. 93). Volver al texto.

[73] *Cf.* el "Himno a Adad-Ramman", en: AOT, pp. 248s. Para Ugarit, véase H. L. Ginsberg, *'Kitwe Ugarit': The Ugaritic Texts* (1936), pp. 129s. Numerosos textos en *JJ* pp. 75-87. Volver al texto.

[74] Para esta traducción, véase H. J. Kraus, "Psalmen I", en: *BK*

(1961), p. 233. Volver al texto.

[75] El versículo final (v. 11) es probablemente un añadido posterior: "¡Que YHWH dé fuerza a su pueblo! Que YHWH bendiga a su pueblo con la paz". Volver al texto.

[76] Es decir, los "rayos". Volver al texto.

[77] A. Weiser, "Glaube und Geschichte im Alten Testament", en: *Beitr. z. Wiss. v. A. und N. T.*, IV, 4 (1931). M. Noth, "Die Historisierung des Mythus im Alten Testament", en: *Christentum und Wissenschaft 4* (1928). Volver al texto.

[78] *Cf.* Sal 144,5ss. Volver al texto.

[79] JJ, pp. 97s. G. von Rad, "El origen del concepto del día de Yahvé", en: *JSS* 4 (1959), pp. 97-108. Otros numerosos textos pertinentes de los Profetas y los apocalípticos pueden encontrarse en JJ. Volver al texto.

[80] Como especialmente ha intentado dibujar B. Stein (*Kebod Jahweh, 1939*). Volver al texto.

[81] *Cf.* lo que dijimos más arriba sobre la totalidad corpóreo-espiritual de la experiencia de Dios. Volver al texto.

[82] *ThWNT*, III, p. 341 (Rengstorf). Volver al texto.

B. LA IMAGEN

[1] Véase el tomo I, pp. 19 y ss. (trad. esp.) Volver al texto.

[2] Véase el volumen III/1, pp. 719-723. Volver al texto.

[3] Karl Barth ha captado esta prioridad en la fórmula ya clásica que dice que la creación (y, con ella, la imagen de Dios en el hombre) es el fundamento exterior de la alianza y la alianza, a su vez, es el fundamento interior de la creación. Volver al texto.

[4] Pascal tiene mucho que decir al respecto; véase el tomo III, pp. 188 y ss. (trad. esp.) Volver al texto.

[5] "Dios es el modelador (*yotser*) del universo (Jr 10,16; 51,19; 33,2; Gn 2,19; Sal 74,17; 104,26; 95,5; Is 45,7.18; Amós 4,13), el modelador de los acontecimientos históricos (2 Re 19.25; Is 22.11; 37.26; 46.11; Jer 18.11) y, sobre todo, del hombre (Gn 2.7s; Sal 33.15; 94.9; Is 27.11; 29.16; 43.1, 7, 21; 44.2, 21, 24; 45.9, 11; 49.5, 8; 64.7; Jer 1.5; 18.6; Zac 12.1). En todos estos pasajes, el original hebreo emplea el mismo verbo, *yatsar* ('modelar' o 'dar forma a'). . . . En los siguientes pasajes la Biblia griega emplea πλάσειν exactamente en el mismo sentido: Gn 2,15; 2 Mac 7,23; Job 10,8s; 34,15; 40,19; Sal 90,2; 119,73; 139,5; Pr 8,25; 24,12; Sab 15,11; Hab 1,12; Rom 9,20; 1 Tim 2,13" (D. Barthélemy, *Gott mit seinem Ebenbild*, 1966, p. 88, nota

4). Volver al texto.

[6] Núm 33,52; 2 Re 11,18; 2 Cr 23,17; Ez 7,20; Arnos 5,26. Volver al texto.

[7] Nos basamos aquí en el trabajo pionero de P. Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (1940), especialmente el cap. 5, 'L'imago Dei', pp. 53-75. Véase también L. Koehler, 'Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1.26'. Véase también L. Koehler, "Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1.26", en: *ThZ* 4 (1948), pp. 16-22. Koehler opina que es sobre todo la postura erguida del hombre, en contraste con los animales, lo que expresa su semejanza con Dios y su dominio sobre el mundo como representante de Dios. Volver al texto.

[8] El elemento de la forma, cuando se refiere al hombre, incluye obviamente su corporeidad; pero oponer este elemento al componente psíquico e interior del hombre sería un movimiento moderno, en absoluto coherente con la mentalidad del antiguo Próximo Oriente. Según la mentalidad oriental, lo corpóreo da expresión a la realidad específicamente interior de lo que aparece. Por otra parte, también podemos decir que, "si la forma es una parte esencial de la *imago*, esto significa que incluso Dios tiene forma y que esto concuerda bastante con la evidencia del Antiguo Testamento" (J. J. Stamm, "Die Imago-Lehre von Karl Barth", en: *Antwort: Karl Barth-Festschrift*, 1956, pp. 84-98, esp. p. 95). Ya vimos en la primera sección de esta parte (véase esp. "Forma y no-forma") que todas las construcciones antropomórficas del Antiguo Testamento transmiten en general la conciencia de que son a la vez indispensables y cuestionables. Sabemos que nuestra antigua teología dogmática consideraba los elementos de forma en las epifanías divinas como caminos y pasos previos a la Encarnación del Logos. Dios no es informe, sino que tiene una forma más allá de todas las demás formas (*übergestalthaft*), algo que Hegel veía de forma muy positiva.

Ahora bien, en dos pasajes (Sal 39,7 y 73,20) *selem* significa también "sombra" o "imagen fugaz" (aunque es dudoso que en ambos casos las palabras puedan derivarse de la misma raíz). Sin embargo, no sería correcto afirmar que la "forma primitiva" de Dios, según la cual supuestamente se modeló la forma de Adán, es idéntica a la "forma que aparece" de Dios en las teofanías (T. C. Vriezen, "La création de l'homme d'après l'image de Dieu", en: *Oudtestamentische Studien* II, 1943, pp. 87-105, esp. p. 96). Volver al texto.

[9] El texto no ofrece ninguna base para la división introducida por los

Padres de la Iglesia entre *imago* (εἰκών) y *similitudo* (ὁμοίωσις), refiriéndose la primera a la imagen natural que el hombre tiene de Dios y la segunda a la vocación del hombre a una semejanza sobrenatural con Dios (o su dotación de gracia antes de la caída). Pero la tensión misma que los Padres detectaron en el concepto de imagen es fundamental y será discutida en breve. Volver al texto.

[10] W. Caspari, "Imago Divina", en: *Reinh. Seeberg-Festschrift* (1929), pp. 197s. La designación del hombre como señor de la tierra es notablemente secular. Según la epopeya babilónica de la creación, el destino impuesto al hombre en su creación es el servicio a los dioses". Von RAd, *ThAT* Vol. I, p. 147, nota. Volver al texto.

[11] J. Hehn, 'Zum Terminus "Bild Gottes"', en: *Festschrift für E. Sachau* (1915), pp. 36-52. Volver al texto.

[12] F. Horst, *Face to Face: La doctrina bíblica de la imagen de Dios* (1950). Volver al texto.

[13] G. von Rad, *ThWNT* II, p. 390. Volver al texto.

[14] T. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (1956), p. 177. Karl Barth, *Dogmática de la Iglesia* III/2: "La disputa sobre si el hombre perdió su semejanza con Dios por el pecado encuentra una solución evidente. No está perdida" (p. 324). J. J. Stamm (*op. cit.*, p. 91) declara: El Antiguo Testamento no conoce la afirmación de la teología reformada de que la semejanza del hombre con Dios se ha perdido, y esta idea" se ha establecido entre los eruditos "por consentimiento casi unánime". Además de los autores que citamos, Stamm se refiere también a Dillmann, Gunkel, Eichrodt, Humbert, Koehler y Zimmerli. La importancia de esta idea para la dogmática ecuménica es muy grande. *Cf*. von Rad, *ThAT* vol. I, p. 143. Volver al texto.

[15] G. von Rad, *Génesis* (1953), p. 60; *TAT* I, p. 145. Karl Barth ha objetado contra tal concepción lo siguiente: Barth sugiere, por tanto, si no exactamente la interpretación trinitaria de la Iglesia antigua, al menos una indicación de la vitalidad interior de Dios, que "no está solo", sino que "incluye en sí mismo la diferenciación y la relación del yo y el tú" (*Dogmática de la Iglesia* III/1, p. 192). Diríamos, sin embargo, que éste es seguramente uno de esos pasajes en los que podemos sentir claramente la presencia de una inspiración que está haciendo decir al escritor inspirado más de lo que él mismo puede captar, dado el estadio de su conciencia religiosa. Y, además, teniendo en cuenta la unidad de la Biblia en su conjunto, tendremos que afirmar que la interpretación trinitaria da, de hecho, el *sentido plenario*

(*sens plénier*) del pasaje. Sin embargo, si nos interesamos por el sentido parcial del pasaje, es decir, por el sentido que el autor debe haber querido darle conscientemente, no debemos excluir necesariamente *a limine* la posibilidad de que haya "ángeles" que sirvan a Dios como colaboradores suyos. En efecto, en la antigua concepción del mundo, los "ángeles" ocupaban la posición de lo que los escolásticos llamarían *causae secundae*, y en el segundo relato de la creación vemos a Dios utilizando la tierra ya existente (y de algún modo ya modelada) para dar forma a Adams *selem*. Volver al texto.

[16] Esta es la lectura correcta, y no ἰδιότης, que es la "naturaleza" única propia de Dios. Volver al texto.

[17] P. Brunner, "Der Erstgeschaffene als Gottes Ebenbild", conferencia pronunciada en 1951 y publicada en: *Pro Ecclesia: Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie* (1962), pp. 85-95. Nuestra cita es de la p. 91. Volver al texto.

[18] Von Rad, *ThAT* 1, p. 150. Volver al texto.

[19] *Véase,* por ejemplo, Emil Brunner, *Dogmatik* II (1951), pp. 64 y ss. ("actualidad que responde"); H. Thielicke, *Theologische Ethik* I: *Die Lehre von der Imago Dei in der evangelisch-katholischen Kontroverslehre*, pp. 317s. Volver al texto.

[20] Así en la Biblia de Jerusalén. Volver al texto.

[21] F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* (1950). D. Barthélemy *Gott mit seinem Ebenbild* (ed. alemana 1966), pp. 107-132. Volver al texto.

[22] G. von Rad, *Génesis*, p. 61, con W. Zimmerli, *1 Moisés 1-11* (1943). Karl Barth ha expuesto extensamente (*Dogmática de la Iglesia* III/1 pp. 289-329 y III/2, pp. 285-324) su opinión contraria, según la cual la segunda frase de Gn 1,27 ("varón y hembra los creó") proporciona "una explicación que es una definición precisa del texto" que la precede inmediatamente, a saber, "a imagen de Dios lo creó". Puesto que, para Barth, ser-humano implica fundamentalmente ser-con-otros, podemos entender por qué interpretó el plural que se da en el enunciado divino ("hagamos al hombre") en una dirección trinitaria. Sin embargo, "ser-con-los-otros" es un concepto mucho más amplio que la relación sexual entre el hombre y la mujer (como también sugiere P. Brunner y aclara Barth); y, además, el segundo relato de la creación habla de la relación sexual de forma tan oblicua (la mujer procede del hombre, en el Paraíso no hay niños...) que la sexualidad no puede derivarse directamente del estado original del hombre como imagen de Dios. Pero la contribución de Barth a nuestra comprensión de la *imago* debe integrarse como un elemento esencial, aunque

parcial, de nuestra creciente comprensión de la naturaleza del hombre como imagen divina. Volver al texto.

[23] Así, en Eclo 17.11s. todo el desarrollo de la naturaleza del hombre como imagen de Dios se orienta hacia el conocimiento de Dios en la "alianza eterna". Volver al texto.

[24] *Dogmática de la Iglesia* III/1, p. 290. Volver al texto.

[25] En esto, F. K. Schumann ("Imago Dei", en: *Imago Dei: Festschrift fur G. Kruger*, 1932, pp. 167-180) tiene mucha razón: desde nuestro estado pecaminoso sólo podemos sentir nuestro camino hacia atrás, "hasta donde las analogías de nuestra propia existencia puedan llevarnos" (p. 173). Volver al texto.

[26] Gregorio de Nisa parece haber sido especialmente consciente de esta dialéctica irreductible. *Cf*. mi libro *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (1942), esp. pp. 29-60. Volver al texto.

[27] Schumann (*loc. cit.*) hace la siguiente observación general: "Todo lo que se llama imagen" (en contraposición a una mera "semejanza", que puede ser un concepto neutro) lleva consigo una intención "que es la única que hace que la cosa sea comprensible en su carácter de imagen" (p. 176). Obsérvese cómo en Sb 7.25s. los atributos "reflejo", "emanación" de Dios, "espejo" de Dios e "imagen" de Dios se relacionan en rápida sucesión con un único sujeto (a saber, la Sabiduría). Esto nos muestra que aquí "imagen" aparece como en la más fuerte dependencia ontológica e intencional del "arquetipo" divino (*Urbild*). Volver al texto.

[28] Adán, como sabemos, se esconde después de pecar, pero puede oír claramente la llamada de Dios y responde desde su escondite (Gn 3.10). Volver al texto.

[29] Con esto podríamos comparar las reflexiones de K. Jaspers sobre el "período del eje" (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949). Volver al texto.

[30] G. von Rad, *ThAT*, vol. I, pp. 48s. Su comprensión del humanismo bíblico y su penetrante descripción del mismo permanecerán entre los mayores logros de von Rad. Volver al texto.

[31] Las historias del arca no pertenecen a esta categoría. Es significativo que, al huir de su hijo, David haga volver a la gente que quiere seguirle con el arca (1 Sam 15,24-29). Volver al texto.

[32] Véase infra, pp. 210 y ss. Volver al texto.

[33] Paul Claudel, "La Légende de Prakriti", en: *Figures et Paraboles* (1936), pp. 103-159. Volver al texto.

[34] En este sentido, David podría considerarse la quintaesencia de la obra de Reinhold Schneider: lo encontramos en el corazón mismo de la Biblia y sin conexiones con la visión trágica de la vida griega, germánica o india. Volver al texto.

[35] S. Herrmann, "Die Königsnovelle in Agypten und Israel", en: *Wiss. Zft. d. Univ. Leipzig, Festschrift Alt*, 1934/5, pp. 33f- Volver al texto.

[36] Saúl y David fueron elegidos democráticamente por el pueblo o por los ancianos del pueblo, y éste es de nuevo el caso del sucesor de Salomón (1 Reyes 12.2-20). Volver al texto.

[37] Véase al respecto M. Noth, "Gott, König, Volk im Alten Testament: eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwartigen Forschungsrichtung" (1950), ahora en: *Ges. Stud. z. AT* (1957), pp. 188-229. Noth muestra la unilateralidad tanto de la escuela inglesa (Hooke) como de la escandinava (Mowinckel, Widengren, Engnell, Riesenfeld, Bentzen, etc.). R. C. North ("The Religious Aspects of Hebrew Kingship", *ZAW* 50, 1932, pp. 8 y ss.) y C. J. Gadd (*Ideas of Divine Rule in the Ancient* East, 1948) ya se movían en la dirección de Noths. Volver al texto.

[38] J. Fichtner, "Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des Alten Testaments" (1959); ahora en: *Gottes Weisheit: Ges. Stud. z. AT* (1964), pp. 115-129. Volver al texto.

[39] J. Fichtner, *Das erste Buch von den Königen* (1964), p. 136. Volver al texto.

[40] *El arca*, durante mucho tiempo centro sacral de la alianza con las doce tribus (1 Sam 1-6), reanuda en sí misma los recuerdos del período sinaítico (Nm 10,35). Así se comprende que fuera visto como una especie de sustituto de la antigua visibilidad de Dios, como un signo de su presencia invisible, y que en el momento de su pérdida durante la guerra con los filisteos se oyera el grito doloroso: "La gloria se ha alejado de Israel" (1 Sam 4,21). No es porque sus hijos hayan muerto, sino porque el arca se ha perdido, por lo que Elí cae muerto de su silla. No es porque su hijo hubiera caído, sino porque el arca había sido tomada, que la mujer de Finees se pone de parto prematuramente, dando a su hijo el nombre de *Eikabod*: '¿Dónde está la gloria?'. Sin duda a causa del arca, Israel conserva durante mucho tiempo una actitud primitiva hacia lo numinoso. Aún en tiempos de David, el arca es peligrosa, "cargada" de poderes divinos; quien la toque debe morir (2 Sam 6.7s.). Debido a que estaba llena de maná, la montaña sagrada del Sinaí también era tabú durante la teofanía. Helmuth Kittel intenta interpretar *el kabod* en todo el Antiguo

Testamento desde esta perspectiva (*Die Herrlichkeit Gottes*, 1934, pp. 69s.). Hasta el momento de su traslado al templo, el arca sigue siendo el "lugar" de la presencia de Dios (Sal 99,5; 132,7; 1 Cr 28,2), pero cada vez más se la considera el "escabel" de un Señor que en realidad tiene su trono en el cielo. Sobre la fusión y el cambio de perspectivas, véase von Rad, *ThAT*, I, pp. 236 y ss. Volver al texto.

41 Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948). René Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (1939). Volver al texto.

42 Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near* East (Uppsala, 1943). F. K. Euler, "Königtum und Götterwelt in den altaramäischen Inschriften Nordsyriens", en: *ZAW* N.F. 15 (1938), pp. 272-313. Volver al texto.

43 K. Grzegorzewski, *Elemente vorderasiatischen Hofstils auf kananäischem Boden* (Diss. Königsberg, 1937). *Véase* Is 33.17. Volver al texto.

44 K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels* (1950), p. 45. *Cf*. Gressmann, *AOT*, pp. 339s. Volver al texto.

45 Galling, pp. 51s. Volver al texto.

46 *Ibídem*, p. 56. Volver al texto.

47 *Ibid*. Volver al texto.

48 *Ibídem*, pp. 57 y ss. Volver al texto.

49 Falkenstein y von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (1953). W. H. P. Romer, *Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit* (Leiden, 1965). Un resplandor divino propio se manifiesta en la descendencia de Tiamat en el mito de la creación (*AOT*, p. 112; Z, p. 136) y en el monstruo Humbaba, al que Gilgamesh y su amigo matan (*La epopeya de Gilgamesh*). El "resplandor" en cada uno de estos casos es el *numinosum tremendum*. J. Jeremias (*Theophanie*, 1965, pp. 75-85) ha recopilado un gran número de pasajes que muestran este "espantoso esplendor" de los dioses sumerios y acadios. Volver al texto.

50 Otra lectura: 'por la gloria de tu ira'. En el libro eslavo de Enoch todavía leemos: '¡Qué espantoso y peligroso es presentarse ante un rey terrenal! Es temible y peligroso porque la voluntad de un rey significa la vida o la muerte o un gran calor' (39.8). Volver al texto.

51 Sobre todo esto, véase William H. Brownlee, "Le livre grec d'Esther et la royauté divine", en: *Revue Biblique* 73 (1966), pp. 161-185, esp. 171. Volver al texto.

52 2 Sam 14.17, 20, 27; 1 Sam 29.9; *cf*. Zac 12.8. Volver al texto.

[53] Este es el atractivo intento de interpretación de Brownlee. Volver al texto.

[54] Véase el minucioso análisis de los libros sapienciales internacionales (especialmente egipcios) y su comparación con la sabiduría bíblica en: Hilaire Duesberg, *Les Scribes inspirés* (1939), con bibliografía. Sobre nuestro tema particular, véase Drubbel, "Le conflit entre la sagesse profane et la sagesse religieuse", en: *Biblica* 17 (1936), pp. 45-70, 393-406. Volver al texto.

[55] 'Le problème consistait pour eux (les scribes inspires) en construire une théorie du succès qui demeurât subordonnée à la morale de Jahweh', Duesberg, I, p. 456. Volver al texto.

[56] Una colección fácilmente accesible es la de F. W. von Bissing, *Altägyptische Leb-ensweisheit*, en la "Bibliothek der Alten Welt". Citamos nuestras fuentes con las siguientes abreviaturas: Ptaotes (Pahotep) = P; Gemnikai (Kagemmi) = K; Meikras (Mery-ka-Re) = M; Achthoes (Kheti, hijo de Dwauf) = D; Instrucción para Wentai-Amun, papiro de Lansing = L; Iniy (Ani) = In; Amenophis (Amenemope) = A; Libro Demótico de la Sabiduría de Phibis = Ph; Ipwer = Ip. Daremos el número de página de la edición de von Bissing. Otros textos también en: A. Erman, *Die Literatur der Agypter* (Leipzig, 1923). Volver al texto.

[57] A 57s; L 67-70. Volver al texto.

[58] "La justicia es el gran don de Dios", A 87s. Muchos hombres que comprenden la doctrina no saben vivir de acuerdo con ella', Fel 98. Volver al texto.

[59] M 56. Volver al texto.

[60] Ph 120. Volver al texto.

[61] Fel 98 y *passim*. Volver al texto.

[62] 'Toth, el gran dios [de la escritura], ha puesto la vara en la tierra para la instrucción del necio. Al prudente le ha dado vergüenza para que escape de todo mal', Fel 98. No ames tu vientre" (para el egipcio esto significa: "Evita el exceso en la comida y en las acciones sexuales"), "comprende la vergüenza de tu corazón; no desprecies la voz de tu corazón", Fel 112. Mejor morir en la pobreza que vivir sin vergüenza", Fel 113. Volver al texto.

[63] 'Las cosas irán bien para un hijo que ha escuchado', P 50. He aquí un escriba que escucha. El que escucha atentamente se hace diestro', D 60. Volver al texto.

[64] 'Quien escucha es amado por Dios, pero quien es aborrecido por Dios no escucha', P 50. Si escuchas, eres hombre apto para un oficio', L 66; A 80. Volver al texto.

[65] Doctorado 92. Volver al texto.

[66] Especialmente desarrollado y subrayado en la Séptima Instrucción de Phibis, 93s. Volver al texto.

[67] *Cf*. las repetidas exhortaciones al autodominio con respecto a las mujeres: P 48; In 74, 77. Del mismo modo, se espera mucho de un sabio que se enfrente a la injusticia: 'Quien calla ante la injusticia se arrastra en la ignominia', Fel 113. Volver al texto.

[68] *Cf*. von Bissing, *loc. cit*., pp. 38s. Sobre el "necio" véanse especialmente los caps. 7, 8 y 14 en Ph. Volver al texto.

[69] Fel 91. Volver al texto.

[70] En 76. Volver al texto.

[71] A 90. Volver al texto.

[72] A 85. Volver al texto.

[73] Fel 113 ss. Volver al texto.

[74] En 76. Volver al texto.

[75] Fel 177 ss. Volver al texto.

[76] Fel 118. Volver al texto.

[77] A 87. Volver al texto.

[78] A 89. Volver al texto.

[79] M 56. Volver al texto.

[80] Fel 116. Volver al texto.

[81] Ph 117. Volver al texto.

[82] Fel 100s. Volver al texto.

[83] *Véanse* las cuatro versiones contradictorias de la "Canción de Harper" en la colección von Bissings, pp. 141-145. Volver al texto.

[84] *Cf*. la "lucha de un hombre abatido con su alma", pp. 124-128. Volver al texto.

[85] 'Bebed, embriagaos, no dejéis de festejar, seguid a vuestros corazones mientras estéis en la tierra' (de la inscripción sepulcral de Petosiris, p. 146). Volver al texto.

[86] Prov 10.8; 12.15; 13-1, 10, 13, 18; 14.8; 15.5, 22, 31s; 16.20; 17.10; 18.13, 15; 19.20; 25.12; 28.23; 29.20. Volver al texto.

[87] Prov 10.19; 12.23; 13.3; 17.28; 25.9s.; 30.32. Volver al texto.

[88] Prov 11.2; 15.33; 16.19; 29.23. Nótese que esa humildad es el camino hacia el honor (15.33). Volver al texto.

[89] Prov 1.7, 22; 3.35; 9.7s.; 14.8; 15.12; 16.18; 21.24, 39. Volver al texto.

[90] Prov 1.4; 8.5; 9.4. Volver al texto.

[91] Prov 1.22; 8.5. Volver al texto.

[92] Prov 1.5. Volver al texto.

[93] Prov 12s; 8.12. Volver al texto.

[94] Prov 25.28; 29.11. Volver al texto.

[95] Prov 14.29s, 15.18; 16.32; 18.14; 19.11; 25.15. Volver al texto.

[96] Prov 12.10; 15.28; 20.7; 21.26; 29.7. Volver al texto.

[97] Prov 14.23; 21.5; 24.30-34. Volver al texto.

[98] Prov 4.24; 8.7s.; 12.17. Volver al texto.

[99] Prov 1.7; 2.5; 3.7; 8.13; 10.27; 14.26s.; 15.16, 33; 19.23; 21.30; 23.17. Volver al texto.

[100] Prov 15.3; 15.11. Volver al texto.

[101] Prov 16.2; 21.2. Volver al texto.

[102] Prov 22.12. Volver al texto.

[103] Prov 19.21. Volver al texto.

[104] Prov 16.9; 20.24; 29.25. Volver al texto.

[105] Prov 3.5, 7. Volver al texto.

[106] "Creerse sabio es una locura", Prov 26.12; 28.26. Volver al texto.

[107] Prov 3.19s. Volver al texto.

[108] Prov 8.22s; como en Phibis, esto se enseña observando la naturaleza, cuyo orden se puede reconocer pero no sondear hasta sus profundidades. Volver al texto.

[109] Prov 2.6; 3.19. Volver al texto.

[110] Prov 7.4. Volver al texto.

[111] Prov 8.1 y ss. Volver al texto.

[112] Prov 8.34 y a menudo en el prólogo. Volver al texto.

[113] Prov 3.2ss, 8; 8.18. Volver al texto.

[114] Prov 19.8, 17. Volver al texto.

[115] Prov 22.1. Volver al texto.

[116] Prov 24.4. Volver al texto.

[117] Prov 15.33. Volver al texto.

[118] Prov 1.20-33; 9.12; 10.24; 11.6; 11.24 y ss.; 12.14, 21; 13.21; 18.3; 19.3; 21.13, 21; 22.4, 8; 26.27; 29.6. Volver al texto.

[119] Prov 3.27-30; 10.12; 14.21, 31; 16.6; 17.17; 21.10. Volver al texto.

[120] Prov 25.21s. Aquí encontramos el versículo al que se refiere Pablo: "Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer pan; y si tiene sed, dale de beber agua; porque ascuas amontonarás sobre su cabeza, y el Señor te recompensará". Volver al texto.

[121] Prov 13.18; 20.13; 21.17. El pobre también puede ser inocente y en ese caso está en mejor situación que el hombre que habla neciamente o el engañador (Prov 19,1; 28,6). Volver al texto.

[122] Prov 14.20; 18.23; 19.4, 7; 21.13; 28.3. Volver al texto.

[123] Prov 14.21, 31; 17.5; 19.17; 28.27; 29.7. Volver al texto.

[124] Prov 22.2; 19.13. Volver al texto.

[125] Prov 30.8s. Volver al texto.

[126] Prov 26.4s. Volver al texto.

[127] No es el Libro de la Sabiduría "apócrifo" el que introduce por primera vez la "percepción correspondiente del Creador a partir de la grandeza y belleza de las cosas creadas" (Sab 13,5), y con ello también la *analogia entis*. La presencia en el Libro de los Proverbios de una doctrina internacional de la sabiduría atestigua que existe también en el canon universalmente aceptado de la Escritura una ética y una religión compartidas con los "paganos", por las que éstos pueden ser juzgados no menos que los judíos (Rom 2). Sin embargo, el hecho de que todos, judíos y paganos por igual, se encuentren bajo el abrazo omniabarcante del juicio y la acción salvadora de Dios no disminuye en absoluto la importancia del tribunal ético y religioso. De este modo, el mandato filosófico de "escuchar" que encontramos en la literatura sapiencial *puede* elevarse y convertirse en la verdadera escucha de la fe, aunque esa "escucha" del mundo interior pueda (tal vez por ambición) estar ligada a una cierta sordera hacia Dios.

Por otra parte, es importante señalar que toda esta sabiduría internacional de la vida, incluida la de Israel, es en última instancia ahistórica, lo que hace posible que se intercambie de pueblo a pueblo. Sin embargo, esta ahistoricidad, que escapa al carácter eminentemente histórico de la existencia de Israel, confiere a la literatura "salomónica" su peculiar longevidad y le permite una segunda oportunidad en el período posterior, cuando la instrucción histórica de Dios se habrá abstraído para convertirse en la ley (*torah*) supratemporalmente válida y abstracta. *Cf*. J. Fichtner, "Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung", en: *ZAW*, Beih. 2 (1933), pp. 81s. Volver al texto.

[128] Gillis Gerleman, "Ruth: Das Hohelied", *BK* 18 (1965), p. 62. Mientras no tengamos pruebas de una interpretación alegorizante más antigua, tal enfoque sigue siendo anacrónico como explicación de la inclusión del Cantar de los Cantares en el canon", *ibíd*., p. 51. El pensamiento de Gerleman es tan convincente en su crítica y en su exposición positiva que lo seguiremos sin reservas en nuestra propia discusión. La integración del Cantar de los Cantares en la teología, que es nuestro objetivo, deriva igualmente de Gerleman. También son estimulantes los puntos de vista de K. Barth (*Dogmática de la Iglesia* III/1, pp. 313-321, III/2, pp. 293-298), aunque tengamos que

separarnos de él en una cuestión. Volver al texto.

[129] Gerleman, p. 51. Volver al texto.

[130] *Ibídem*, pp. 52, 64. Volver al texto.

[131] *Ibídem*, p. 72. Volver al texto.

[132] *Ibídem*, pp. 68-71, 147. Volver al texto.

[133] *Véase* Siegfried Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, "Bibliothek der Alten Welt", 1950. Para la representación de personas, véase también Gunter Roeder, *Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, "Bibliothek der Alten Welt", 1960. Volver al texto.

[134] *Dogmática de la Iglesia* III/1, pp. 313 y ss. Volver al texto.

[135] Vol. IV, pp. 188 y ss. (trad. esp.) Volver al texto.

[136] *Herrlichkeit* III/1, pp. 613s. Volver al texto.

[137] Gerleman, pp. 74s. Algunas cosas sobre el tema de la belleza en el Antiguo Testamento pueden encontrarse en: T. Boman, *Das hebräische Denken, verglichen mit dem griechischen* ([19542]), pp. 62-74. Claus Westermann, "Biblische Asthetik", en: *Die Zeichen der Zeit, Evangelische Monatsschrift* (1950), pp. 277-289. Volver al texto.

[138] K. Galling, "Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets", en: *ZThK* 58 (1961), pp. 1-15. Volver al texto.

[139] E. Jenni, 'Das Wort *'ōlām* im Alten Testament', en: *ZAW64* (1952), pp. 197-248; 65 (1953), pp. 1-35. Volver al texto.

[140] *Prediger, ATD* (1962), p. 172. Volver al texto.

[141] Texto de la Biblia de Jerusalén (Pautrel); véase la nota a pie de página adjunta. Volver al texto.

[142] Incluso si, con la Biblia de Jerusalén, traducimos "nadie puede decir que los ojos no se han hartado de ver, ni los oídos de oír", la paradoja sigue existiendo. Volver al texto.

[143] Hay notas aisladas en una tonalidad hebrea más tradicional, pero sin duda fueron introducidas por discípulos y redactores. Ya lo vemos, por ejemplo, en 11,9b ("por todo esto Dios os llevará a juicio"), 12,1a ("acordaos también de vuestro Creador") y en la conclusión del "segundo epílogo" (12,13s.). Volver al texto.

[144] Sobre los matices del concepto *hebel* en Qohélet, véase Dom H. Duesberg, *Les Scribes inspires*, II (1939), pp. 197s. Volver al texto.

C. GRACIA Y PACTO

[1] Hatch y Redpath, 1455 columna a. Volver al texto.

[2] *Chen* como atractivo y belleza también en: Prov 1.9; 4.9; 5.19; 11.16; 17.8; 22.11; 31.30; Nah 3.4; *cf.* Sir 6.5; 7.19; 9.8. Volver al texto.

[3] Aquí radica la exageración del por lo demás encantador y serio ensayo de Claus Westermann, "Biblische Asthetik", en: *Die Zeichen der Zeit, evang. Monatschrif* (1950), pp. 277-289. Volver al texto.

[4] G. von Rad, *ThAT*, vol. I, pp. 364 y ss. Volver al texto.

[5] El pensamiento de los siguientes estudiosos va en esta línea: S. Mowinckel, *Le décalogue* (1927); M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930); *ídem*, 'Die Gesetze im Pentateuch' (1940, ahora en: *Ges. Studien zum AT*, 2ª ed. 1966, p. 54); G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938), pp. 11s. Volver al texto.

[6] Ya *en Wellhausen* se llamó la atención sobre esta forma de alianza, que aparece con frecuencia en la Biblia (sobre la historia anterior del concepto, *cf. R. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im AT* (1896); *P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im AT* (1910)). En "Berit, ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform" (1944, ahora en: *Ges. Studien zum AT*, 1964, pp. 55-66), *Joachim Begrich* ha intentado una vez más establecer enfáticamente la estructura original del *berith* en esta relación jerárquica de los socios. En su origen, berith siempre denota una relación entre socios desiguales. El que es más fuerte concede la relación de berith al que carece de poder... es sólo el más poderoso el que se obliga *frente* al menos poderoso, como en los casos de los israelitas *frente a* los gabaonitas (Jos 9) y de Ajab *frente a* Ben-Hadad (1 Reyes 20.34). No se impone ninguna condición al que recibe el *berith*" (p. 56). Cuando el príncipe Jonatán entra en la relación de alianza con David, le da armas y ropa (1 Sam 18.4). Así, la promesa unilateral de Yahvé a Abraham también podría llamarse alianza, y aquí es Dios el único que lleva a cabo el rito por el que la alianza entra en vigor y pasa por en medio de los animales que han sido cortados por la mitad (Gn 15; *cf*. Jr 34,18; para el mismo concepto, *cf*. también 1 Sam 11,1; Is 49,8). También la alianza con Noé era unilateral (Gn 9,11.15), al igual que la alianza del Sinaí según Ex 24,1-2.9-11 y la alianza con David (2 Sam 23,5; cf. Sal 89,4s). Esta forma original del *berith* fue entonces (según Begrich) "asumida cada vez más por el concepto de tratado y transformada en consonancia con éste"; por la naturaleza de las cosas, no cabía esperar otra cosa, pues es evidente que deben darse ciertas condiciones previas para que uno que es débil se atreva a pedir una alianza de pacto a uno que es fuerte, y que deben existir ventajas políticas (y por tanto jurídicas), además de la propia alianza, para el que es más fuerte.

Desde el principio, en la Biblia existen claras alianzas de doble cara: por ejemplo, en el acuerdo entre Jacob y Labán (Gn 31.44s.). Incluso

en el pacto del Sinaí, concebido inicialmente como algo unilateral, tuvo que entrar inmediatamente un elemento de reciprocidad: "las condiciones se dan a conocer al pueblo", el documento del tratado se lee en voz alta cuando el pacto entra en vigor, y las exigencias legales de Yahvé son parte integrante del contenido de este documento. Pero esta nueva comprensión, que se convierte en la dominante en el Deuteronomio, falsea (según Begrich) el sentido original del *berith* y, de hecho, toda la relación entre Dios y el hombre, ya que se oscurece el carácter incondicional de la oferta de Dios como gracia y el sentido de su instrucción (*torah*), y su promesa se hace depender de la conducta humana. Además, el socio divino vuelve a ser libre si el socio humano rompe el pacto, y en principio puede retirarse del tratado del pacto. Para una valoración crítica de las opiniones de Begrich, *cf.* M. Noth 'Das alttestamentliche Bundesschliessen im Lichte eines Mari-Textes' (1955, ahora en: *Ges. Studien*, pp. 142-154). Volver al texto.

[7] Tras un estudio de *V. Korosec* sobre "Hethitische Staatsvertrage, ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung" (Leipzig, rechtswiss. Studien 60, 1931), *George E. Mendenhall (Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955) y *Klaus Baltzer* (*Das Bundesformular*, Wiss. Monogr. zum A und NT 4, 1960) han tomado independientemente la forma de "tratado de soberanía o vasallaje entre un gran rey y su vasallo", muy extendida en el Próximo Oriente y presentada en los ejemplos de Korosecs, como punto de partida para una interpretación de la alianza con Yahvé. Esto significa que la idea de Begrich, que había permanecido vaga en términos jurídicos, se hace perceptible históricamente, pero esto también indica su limitación. El carácter de tratado no tiene por qué quedar abrogado por el hecho de que uno de los participantes en un pacto sea superior al otro. Tampoco es necesario que las condiciones sean establecidas por ambos socios de igual manera; basta con que sean aceptadas libremente por ambos" para que se garantice el carácter de un auténtico tratado (Baltzer, p. 33, n. 1). La fórmula de tal tratado de soberanía, en sus formas inmutables, puede vislumbrarse en varios lugares de la Biblia, especialmente en Jos 24. Para Mendenhall, el "libro de la alianza" (Ex 20-23) presenta la sustancia de la aportación de materiales jurídicos hecha por las tribus en la alianza a dos bandas con Yahvé, y ve en el decálogo el principio religioso y ético que rige la alianza y es la base del "libro de la alianza". Volver al texto.

[8] J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914. Volver al texto.

[9] W. P. Lofthouse, "Hen and Hesed in the Old Testament", *ZAW* 10 (1933), p. 33. Volver al texto.

[10] *Cf*. n. 7. Volver al texto.

[11] Siguiendo la traducción e interpretación de Martin Buber, *Moisés* (1944), en: *Werke* Vol. II, *Schriften zur Bibel* (1964), pp. 120-122, en lugar de la traducción habitual, "un reino de sacerdotes y un pueblo santo", que oscurece el vínculo entre Israel y el mundo al reducir toda la alianza que se va a realizar y verla sólo dentro de un contexto cultual. Volver al texto.

[12] *Ibid*, p. 122. Volver al texto.

[13] Buber, *Königtum Gottes* (1932), en: *Werke* Vol. II, p. 642. Volver al texto.

[14] G. von Rad, *ThAT*, Vol. I, p. 194. Volver al texto.

[15] R. Smend, *Die Bundesformel* (Theol. Studien 68, 1963). No obstante, von Rad puede estar en lo cierto al afirmar que Israel no tiene un "punto medio", sino que apunta más allá de sí mismo, con toda su historia, a la alianza cumplida y eterna: *ThAT*, vol. I, págs. 229 y ss. Volver al texto.

[16] D. Barthélemy, *Gott mit seinem Ebenbild* (1966), pp. 24s. Volver al texto.

[17] B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux. Etude d'un thème biblique* (Lectio Divina 36, 1963), con bibliografía. Volver al texto.

[18] Nelson Glueck, *Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsmässige Verhaltensweise* (1927), citado en 2ª ed., 1961, Beihefte *ZAW47*, p. 11. *Cf*. E. Kautzsch, Über *die Derivate des Stammes sdq im alttest. Sprachgebrauch* (1881). G. Dalman, *Die richtige Gerechtigkeit im AT*, 1897. I. Elbogen, "HSD-Verpflichtung, Verheissung, Bekräftigung", en: Festschrift fur Paul Haupt (1926). H. J. Stoebe, "Die Bedeutung des Wortes häsäd im AT" (*VT* 2, 1954, pp. 244-254, resumen de la disertación mecanografiada, Munster 1951: *Bedeutung und Geschichte des Begriffes häsäd*). W. P. Lofthouse, 'Hen and Hasad in the Old Testament', *ZAW* 10 (1933), pp. 29-35. James A. Montgomery, 'Hebrew Hesed and Greek Chans', *Harvard Theol. Rev*. 32 (1939), pp. 97-102. A. R. Johnson, 'Hesed und Hasid', *Interpret. ad VT pertinentes*, S. Mowinckel (1955), pp. 100-112. Volver al texto.

[19] M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (1950), en: *Werke*, Vol. II, 1966, p. 356. Volver al texto.

[20] Lofthouse llama la atención sobre la antigua relación romana de *cliens* y *patronus* y sobre el ethos medieval en el régimen feudal: *loc.*

cit., p. 33. Volver al texto.

[21] Aquí radica la aportación crítica esencial de H. J. Stoebe a la obra de N. Glueck. En los libros históricos desde Jueces hasta 2 Reyes, *chesed* en el uso secular indica un tipo de conducta entre los hombres con una bondad y amabilidad que excede lo que se puede esperar o se ha merecido, una conducta que más bien revela una disposición generosa y abierta. Y esto es lo que primero hace posible la comunión (Stoebe, *loc. cit.*, p. 249). Volver al texto.

[22] Stoebe, *ibídem*, p. 251. Volver al texto.

[23] *Cf.* Jer 2.2-3, que habla del "afecto leal de la juventud" (Cheyne) de Israel *hacia* Dios. Volver al texto.

[24] Glueck, *loc. cit.*, pp. 13, 33; ambos conceptos aparecen juntos en Dt 7.2; 8.12; 1 Re 8.23; 2 Cr 6.14; Neh 1.9; 9.32. Volver al texto.

[25] Glueck, *loc. cit.*, p. 64. Volver al texto.

[26] Es cierto que también hay una nota específicamente griega en χάρις, que habla de lo que es agraciado, atractivo, que comunica alegría (Lofthouse, p. 29), mientras que (como subraya Montgomery) el vínculo entre justicia y bondad permanece siempre perceptible en *chesed*. Pero ambos autores no prestan suficiente atención a la medida en que χάρις incluye también la noción de hacer un regalo (a menudo mutuo) y mostrar favor (*cf.* Píndaro), de modo que se reduce la distancia entre los ámbitos indicados por ambos conceptos. Volver al texto.

[27] Frecuente en Proverbios: 1.9; 4.9; 5.19; 17.8; 22.1; 22.11; *cf.* Ecl 9.11; 10.12; Sal 45.3. Volver al texto.

[28] E. Kautzsch (*cf.* n. 14 supra sobre *chesed*). F. Notscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten*, 1915. H. Fuchs, "Das alttestamentliche Begriffsverhältnis von Gerechtigkeit und Gnade", en: *Christentum und Wissenschaft* 3 (1927), pp. 101-118, 149-158. K. H. Fahlgren, *Sedaka nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT*, Uppsala 1932. H. Cazelles, 'A propos de quelques textes difficiles relatifs a la justice de Dieu dans l'AT', *Rev. Bib.* 58 (1951), pp. 169-188. Klaus Koch, *SDQ im AT. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, diss. Heidelberg 1933; ídem, 'Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?', *ZTK* 52 (1955), pp. 1-42; ídem, 'Wesen und Ursprung der "Gemeinschaftstreue" im Israel der Konigszeit', *Zf evang. Ethik* 5 (1961), pp. 72-90. G. von Rad, 'Jahwes und Israels Gerechtigkeit', en: *ThAT*, Vol. I, pp. 370s. W *Mann*, 'Gerechtigkeit', I, en: *Handb. theol. Grundbegriffe* I (1962), pp. 468-478. Volver al texto.

[29] von Rad, *loc. cit.*, 374. Volver al texto.

[30] *Ibídem*, p. 370. Volver al texto.

[31] H. Cremer, *Die paulinische Rechfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (1901), pp. 34s. Volver al texto.

[32] Platón, *República* IX, 441 D ss. Volver al texto.

[33] 'Para que el fuerte no perjudique a los débiles': 37-39 de la introducción al código legal de Hammurapi, AOT 381. Volver al texto.

[34] *Cf*. lo dicho anteriormente sobre la ética de Proverbios, p. 125. Volver al texto.

[35] Sobre esto, *cf*. esp. Klaus Koch, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?", *loc. cit.*, p. 18. Las bestias apocalípticas del Apocalipsis de Juan están en la continuación directa de esta idea: proclaman que los hechos que se han llevado a cabo tienen la sartén por el mango sobre los que los hicieron. El autor "rodeado" por su obra: Os 7,2 y con frecuencia. Volver al texto.

[36] Fahlgren, *loc. cit.*, habla aquí de una "comprensión sintética de la vida", *cf*. Koch, "Vergeltungsdogma", que añade más ejemplos a Fahlgrens y señala que el Antiguo Testamento no tiene ninguna palabra específica para "castigo" (p. 29). Volver al texto.

[37] Prov 14.34; 21.21; 2 Sam 19.29. Volver al texto.

[38] F. Notscher ha defendido la posición de que la justicia de Dios en el Antiguo Testamento es también una justicia que castiga (*loc. cit.*), y Descamps también (*Studia Hellenistica* 5, pp. 69-91, Lovaina 1948; "Justice et Justification", en: *Suppl. Diet. Bibl.*, 1949) sostiene sobre la base de varios textos que hay que mantener esto. H. Cazelles, en el estudio antes citado (n. 24), ha barrido estas últimas vacilaciones. No se puede aducir ninguna referencia al concepto de *sedaka* punitiva; sería una *contradictio in adjecto*": G. von Rad, *ThAT*, vol. I, p. 377. S. Lyonnet (*VD*, 1947) discute en el mismo sentido los presupuestos veterotestamentarios de la "justicia de Dios" en Romanos. Volver al texto.

[39] K. Koch, "Vergeltungsdogma", pp. 9, 21. 1 Reyes 9.32: 'Condena al culpable haciendo recaer su conducta sobre su propia cabeza, y vindica al justo recompensándole conforme a su justicia'. Volver al texto.

[40] H. Ringgren, *Word and Wisdom, Studies in Hypostatizations of divine Qualities and Functions in the Ancient Near* East, 1947. Volver al texto.

[41] Sal 97.1-6, 11. Volver al texto.

[42] Sobre la asociación de *sedaka* y salvación (*yesha'*) en el Deutero-Isaías, *ThAT*, vol. 1, n. 6. Volver al texto.

[43] *Ibídem*, p. 372, n. 6. Volver al texto.

[44] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (1965), p. 185. Volver al texto.

[45] K. Koch, 'Wesen und Ursprung der "Gemeinschaftstreue" ', *loc. cit.*, pp. 83s. Se refiere a la 'comida sacrificial de *sedek*' en Dt 33,19, que también se menciona en Sal 4,6 y Sal 51,21; *cf.* también Sal 65,6b. Koch piensa en 'una especie de comida sacramental' (p. 85), mediante la cual el hombre piadoso recibe una parte del *sedek* de los dioses. Habría existido algo así como una confesión cultual con la declaración de absolución, aunque ya no nos es posible discernir los detalles individuales de la misma (G. von Rad, *ThAT*, vol. I, pp. 379-80). Volver al texto.

[46] Lev 7,18; 17,4 y con frecuencia. Volver al texto.

[47] Is 1,11; Mal 1,10; Sal 51,18s. Volver al texto.

[48] Os 10.12; Is 45.8; Joel 2.23; *cf.* 2 Sam 24.23; Jer 14.12; Ez 20.14; 43.27; Amós 5.22; Os 8.13. Volver al texto.

[49] G. von Rad, *ThAT*, Vol. 1, p. 379; *ídem*, "Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit" (1951) ahora en: *Ges. Stud. zum AT*, 3a edn. 1965, pp. 130-135. Volver al texto.

[50] G. von Rad nos ha enseñado que no debemos tomar ni siquiera las declaraciones postexílicas de los piadosos de que son justos ante Dios (Sal 26; 73; 119, etc.), que a menudo son difíciles de soportar, como autoevaluaciones psicológicas o ético-individuales, sino más bien como actos confesionales que expresan el deseo fundamental de ser leal a Dios, es decir, de hecho como actos de fe (*ThAT*, Vol. I, pp. 380-383). El duro y no mediado "o lo uno o lo otro" de "justo" / "injusto" se deriva de la esfera de la cualidad incondicional de la fe. Y el criterio que se toma para determinar si existe tal lealtad fundamental a Dios es el *delectari*, la alegría en Dios y en su directiva, la alegría de descansar en su presencia, 'refrescarse' y 'dejarse mimar' por él (Sal 37,4; Job 22,26; 27,10). Jesús descubrirá los riesgos de tales actos de declararse justos. Volver al texto.

[51] H. W. Hertzberg, "Die Entwicklung des Begriffs mispat im AT", *ZAW* 40 (1922), pp. 256-287, 41 (1933), pp. 16-76. L. Koehler, "Die hebräische Rechtsgemeinde", en: *Der hebraische Mensch* (1933), pp. 150s. G. Quell, "Der Rechtsgedanke im AT", en: *ThW* II (1953), 176-180 (con bibliografía). K. Cramer, *Amos* (1930), pp. 165s. El breve análisis que sigue retoma especialmente la interpretación de Hertzberg. Volver al texto.

[52] 5.28; 7-5f.; 21.12; 22.3. Volver al texto.

[53] 5-6-7; 11.12, 20; 18.9, 17; 20.11, 13, 16, 19, 21, 25; 36.27; 37.24.

Volver al texto.

[54] El mejor comentario al respecto es Sal 147,19-20: Dios 'declara su palabra a Jacob, sus estatutos y ordenanzas a Israel. No ha tratado así a ninguna otra nación; no conocen sus ordenanzas'. Volver al texto.

[55] H. Holemann: *Bibelstudien*, I: *Die biblischen Grundbegriffe der Wahrheit* (1895), pp. 1-53. G. Quell, "Der alttestamentliche Begriff emet", *ThW* I (1933), 233-237 (con bibliografía). A. Weiser, *ThW* VI (1959), 183-191 (sobre '*mn*, *amen*, etc.). Volver al texto.

[56] "La traducción "fidelidad" no se recomienda en ninguna parte", *ThW* I, 233 n. 2, *cf.* 237 n. 12. Volver al texto.

[57] W Caspari, 'Vorstellung und Wort "Friede" im AT', *BFTh* 14, 4 (1910). *Idem, Der biblische Friedensgedanke*, 1916. G. von Rad, *ThW* II, 400-405. Volver al texto.

[58] von Rad, 400. Volver al texto.

[59] 'Han curado la herida de mi pueblo a la ligera, diciendo: '*Shalom, shalom*', cuando no hay paz' (Jr 6,14). *Cf.* Jr 28. Volver al texto.

[60] G. von Rad, "Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch" (1943), ahora en: *Ges. Stud. AT*, pp. 87-100, ha reunido cuarenta y ocho textos que tratan de este "juramento a los antepasados". Volver al texto.

[61] A. Alt, "Die Ursprunge des israelitischen Rechts" (1934, ahora en: *Kl. Schriften*, I, 1953, p. 327). Volver al texto.

[62] La exigencia existía (Lv 15,4-6), independientemente de cómo y en qué medida se hubiera llevado a cabo este proceso en la práctica. R. de Vaux, *Les institutions dans I'Ancien Testament*, I (1958), pp. 264-267. Volver al texto.

[63] H. Schmokel, *Das Land Sumer*, (1955) pp. 53, 81s. Schmokel sostiene que esta teocracia social puede compararse "mejor con la organización de los monasterios medievales". Volver al texto.

[64] "Königtum Gottes" (1932), ahora en: *Werke*, II, 1964, pp. 583-586. Buber se basa en N. Rhodokanakis, "Altsabäische Texte", en: *Sitzber. Wiener Ak. phil.-hist. Kl.* 206/2 (1930).-La tierra al oeste del Jordán cuenta como la verdadera "posesión de Yahvé" (Jos 22,19), y ésta puede ser la fuente de los conflictos en Jos 22; al describir el nuevo reparto de la tierra, Ez 48 no menciona en absoluto la tierra al este del Jordán. G. von Rad, *loc. cit.*, p. 94. Volver al texto.

[65] Una vez más, nos ocupamos aquí de la "ideología"; las complicadas cuestiones históricas, incluida la de la relación entre sacerdotes y levitas, no necesitan entretenernos. Volver al texto.

[66] G. von Rad, "'Gerechtigkeit" und "Leben" in den Psalmen' (1930,

ahora en: *Ges. Stud. AT*, pp. 225-247). Volver al texto.

[67] "Aquí nos encontramos con un círculo particular de hombres espirituales, que -como demuestra la continua mención de la morada en el templo- hay que buscar entre el personal del culto": *ibíd.*, p. 241. Volver al texto.

[68] *Ibídem*, pp. 244-245. Volver al texto.

[69] Sobre lo que sigue, *cf.* G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (BWANT III/2, 1929); *ídem, Deuteronomy* (con bibliografía); *ídem, ThAT*, I, 219-231. Volver al texto.

[70] Las grandes renovaciones en la época de la Iglesia proceden siempre de la contemporaneidad con Cristo, que siempre es presupuesta y creada de nuevo por la *hodie* de la liturgia. Así con Francisco de Asís, Lutero, Ignacio, Kierkegaard (que opone la idea de contemporaneidad con Cristo a toda mediación temporal y conceptual: *Fil. Fragmuents* cap. 4), Karl Barth. Las relaciones con Ignacio son particularmente estrechas: un cristiano en el sentido original de la palabra nace al volver al momento de la palabra de Dios que se hace acontecimiento en Cristo y por el acto existencial de estar presente allí y escuchar (como testigo ocular lleno del Espíritu). Temer a Dios, seguirle por todos sus caminos, amarle y servirle con todo el corazón y con toda el alma" (Dt 10,12) caracteriza la relación con Dios de los "Ejercicios" (n. 23. 91). *Cf.* también lo dicho en el Vol. I de esta obra sobre los testigos oculares y la experiencia arquetípica de la revelación. Volver al texto.

[71] Aunque el Deuteronomio debe presuponer esta intensificación de la alianza como el acontecimiento de amor que se encuentra en Oseas. Volver al texto.

[72] Sobre el significado de esta santidad: von Rad, *Gottesvolk* (n. 10 supra), pp. 25s. Volver al texto.

[73] "A través de una concepción holística, el acento de lo absolutamente infinito recae sobre algo finito que se abandona por completo en su relativa creaturalidad": von Rad, *Gottesvolk*, p. 64. Volver al texto.

[74] *Berith* y *chesed* aparecen juntos: 7.9, 12. Volver al texto.

[75] "El profeta ha perdido su posición libre, pues sólo es objeto de una estimación positiva cuando se reconoce que la relación de Israel con Yahvé es absoluta, pues en el Deuteronomio éste se sitúa por encima incluso del profeta": von Rad, *Gottesvolk*, p. 54. Volver al texto.

[76] Sobre la angustia de no poder estar en pie ante Dios, *cf.* 1 Sam 6.20; Sal 76.9; Nah 1.6; Zac 3.7. El título "Temor de Isaac" (Gn 31.42,

53) también se traduce en traducciones recientes como "parientes de Isaac". Volver al texto.

77 La otra intercesión de Ex 32.9-14 es un añadido deuteronomista. Volver al texto.

78 Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, II (1932), p. 128; ídem, *Die christliche Wahrheit*, II (1952), pp. 255s. Volver al texto.

79 Sobre la intercesión, *cf.* especialmente: Nils Johansson, *Parakletoi, Vorstellungen von Fursprechern fur die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum*, diss. Lund, 1940; Frank Hesse, *Die Furbitte im AT*, diss. Erlangen, 1949; H. Thielicke, "Grenzen der Fürbitte", en: *Theologie der Anfech-tung*, 1949; H. W. Hertzberg, 'Sind die Propheten Fürbitter?', en: *Tradition und Situation*, Festschrift für A. Weiser (1963), pp. 63-74. Volver al texto.

80 Sobre todo Ex 8-10 debe clasificarse seguramente en esta categoría. P. A. H. de Boer, 'De voorbede in het Oude Testament' (en: *Oudtest. Studien* III, 1943), interpreta toda la intercesión en el Antiguo Testamento sólo sobre la base de este estrato, y con ello se equivoca en su realidad particular. Volver al texto.

81 Éx 32,11-14; 33,13; 34,9; Nm 11,1; 14,13-20; 21,4s, 13; Dt 9,25-29. Al final del Pentateuco, Moisés recibe el título de "profeta" (Dt 18.15; 34.10); pero ya se le caracteriza como tal en Nm 11.24-30, e incluso como algo más que un profeta en 12.6-8. Volver al texto.

82 Cuatro veces se le prohíbe interceder por el pueblo: 7,16; 11,14; 14,11; 15,1. *Cf.* 15,11; 18,20; según la narración de Baruc: 37.3; 42.2. En 2 Mac 15,12-16, Jeremías aparece junto al sumo sacerdote Onías como el gran intercesor del pueblo ante Dios. Volver al texto.

83 Ya en Joel 2,17 tenemos una descripción de un acto litúrgico en el que los sacerdotes llevan a cabo la intercesión. Véase también Zac 3,7. Según Jr 15,1 y Sal 99,6, los grandes intercesores son Moisés y Samuel. 2 Esd 7.106-111 completa la lista: Abraham, Moisés, Josué, Samuel, David, Salomón, Elías, Ezequías... -Aquí estamos considerando la intercesión de los hombres; hay amplia atestación en el período tardío de la intercesión de los ángeles (también en Job 33.23, aunque no nos convence la interpretación de Johansson de Job 16.19-22 y 19.25-27 en este sentido). Volver al texto.

84 von Rad, *Deut.*, p. 201. Volver al texto.

85 *Ibídem*, p. 124. Volver al texto.

86 Según E, sólo ante los ojos de Moisés este "Dios de los padres" realiza la síntesis con Yahvé (Ex 3,15). Volver al texto.

87 1929, citado en: *Kleinschriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I

(1953), pp. 1-78. Volver al texto.

[88] El-Bethel (Gn 28.12s), El-Olam (Gn 21.33), El-Elyon (Gn 14.18), El-Shaddai (Gn 17.1s, etc.). Volver al texto.

[89] Alt aduce paralelismos convincentes de una época posterior, *loc. cit.*, pp. 29-45. La distinción de Martin Buber entre los "dioses dirigentes" (*melek*) que acompañan al pueblo y los "dioses de la tierra" (*baal*) que están ligados a un lugar continúa la tendencia de interpretación iniciada por Alt. Volver al texto.

[90] Alt, p. 22. Volver al texto.

[91] Alt, p. 42. Volver al texto.

[92] Alt, p. 19. Volver al texto.

[93] Ciertamente, hubo más, *cf.* "el Dios de Nacor" (Gn 31. 53). Volver al texto.

[94] Alt, pp. 58-59. Volver al texto.

[95] Alt, p. 62. Volver al texto.

[96] *Das erste Buch Mose*, ATD 1953. Así, por ejemplo, sobre la historia de Peniel (Gn 32,23s.): ¿Quién se atrevería a decir cómo el yahvista y sus lectores llegaron a un acuerdo con este rasgo (del dios que ataca de noche)? Probablemente sostenían que no se puede interpretar cada detalle individual de tales sagas. . . La palabra desconcertante... pertenece a la categoría de las afirmaciones amplias y realmente vagas que son tan características (de tales sagas que se retoman)" (pp. 280-281). Se utiliza el material retomado, pero no se trabaja ni se penetra completamente en él" (p. 283). Volver al texto.

[97] von Rad, *Ges. Stud.*, p. 91. Volver al texto.

[98] Cap. 12, 20, 26. Volver al texto.

[99] D. Lerch, "Isaaks Opferung in der Auslegungsgeschichte", *ThZ* 5 (1949), pp. 321-338; *ídem, Isaaks Opferung christlich gedeutet* (1950). Volver al texto.

[100] von Rad, *ThAT*, I, p. 162s. Israel no trazó simplemente una línea recta que descendía desde un mito del tiempo primordial hasta sí mismo como existente en el tiempo. Este vínculo directo con el mito es la esencia de la religión de la *polis* . ... (pero) Israel se veía a sí mismo sin ilusiones y sin mitos en medio del mundo de los pueblos ... . . . En términos de teología bíblica, la inserción de la lista de los pueblos significa la ruptura radical con el mito": von Rad, *Génesis*, pp. 120-121. Volver al texto.

[101] *Ibídem*, p. 98. Volver al texto.

[102] H. J. Kraus, *Psalmen*, I, 2ª edn. 1961, pp. 199s. La bibliografía correspondiente figura también en el importante excursus sobre las

tradiciones cultuales de Jerusalén. Volver al texto.

[103] A. Deissler, *Psalm 119 und seine Theologie*, Münch. theol. Stud. I, 2 (1955). Volver al texto.

[104] Más arriba, en la sección sobre la "liturgia cósmica", pp. 68 y ss. Volver al texto.

[105] *Psalmen*, I, p. 160. Volver al texto.

[106] *Ibídem*, I, pp. 342-345. Sobre toda la cuestión: J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theol. d. Hl. Stadt im AT* (1963). Volver al texto.

[107] La continua infidelidad de Israel consiste en volver a proyectar al Dios vivo en la mitología atribuyéndole las características de Moloch y Baal, mientras que aquí tenemos el proceso opuesto de una auténtica desmitologización. Volver al texto.

[108] H. Grimme, *ZAW*, 1940, pp. 234s. Sobre toda la cuestión: C. Westermann, *Das Lob Gottes in den Psalmen*, 3ª edn. 1963. Volver al texto.

[109] L. Koehler, *ThAT*, 1936, p. 28. Volver al texto.

[110] Mt 24.35;[1] Pe 1.24-25; Jn 1.1s. Volver al texto.

[111] F. Horst, "Segen und Segenshandlungen in der Bibel", *Ev Th*. 1-2 (1947), pp. 23-37. Volver al texto.

[112] Ex 34.6s; Num 14.18; Esdras 3.11; Neh 9.17; 1 Cr 16.34; Sal 86.15; 103.810; 106.1; 107.1; 136.1; 145.8; Is 57.16; Jer 3.12; 33.11; Joel 2.13; Jon 4.2. Volver al texto.

[113] También la literatura sapiencial está llena de esta necesidad: *cf*. Eclo 39,12s. Puede expresarse como una compulsión irresistible (Job 32,6s.) o como el fluir involuntario de 'fragancias' (Eclo 24), ya que la sabiduría (incluso la comunicada al hombre) es 'una emanación totalmente pura de la gloria del Todopoderoso' (Sab 7,25).-La proclamación a los pecadores es también reparación por el pecado: Sal 51,15. Volver al texto.

[114] Como la toma de posesión de algo que (en la concepción israelí de Dios) se poseía desde el principio: si es cierto que en Jerusalén se tomaron elementos de una fiesta de entronización cananea o babilónico-ugaritia (por ejemplo, en relación con una procesión con el arca, que fue llevada de vuelta a su lugar en lo alto), entonces esto se hizo sólo para expresar el hecho totalmente anti-mítico de que Dios es *siempre* rey *desde el principio*. H. J. Kraus, *Psalmen*, I, excurusus sobre las tradiciones cúlticas de Jerusalén, pp. 197 y ss.; '¿Se celebraba en Jerusalén una "fiesta de la entronización de Yahvé"?', pp. 201 y ss. Volver al texto.

[115] Véase más arriba sobre la "liturgia cósmica", pp. 73s. Volver al texto.

[116] Véase la sección siguiente sobre "la escalera de la obediencia". Volver al texto.

[117] La LXX transpone lo dicho sobre la belleza al propio Dios: Ἐκ Σιων ἡ εὐπρέπεια τῆς ὡραιότητος αὐτοῦ. En Sal 96 (95).6 tenemos el ἐξομολόγησις καὶ ὡραιότης ἐνώπιον αὐτοῦ (*hod* y *hadar* ante su rostro) entendido como 'gloria real', como el 'aura que rodea al Dios-rey' (Kraus, *Psalmen*, ad loc.). Sólo el hemistiquio siguiente alaba la belleza del templo. Así pues, la belleza se entiende aquí como la irradiación del Dios vivo en el mundo, algo que Sab 7,26 llamará su "emanación", "espejo", "imagen". Sal 149.5 (*cf* vv. 11-12) puede apilar las palabras en el sentido de Ex 33.18-19 y hablar del 'esplendor *del kabod* del honor de Dios, de sus proezas y de su reino'. Volver al texto.

[118] Todas las citas aquí (sin marcas de elisión) proceden de von Rad, *ThAT*, I, pp. 364-367. Volver al texto.

II. LA ESCALERA DE LA OBEDIENCIA

A. EL PACTO ROTO

[1] El significado constitutivo de los textos no se destaca lo suficiente cuando Herbert Haag analiza los fundamentos bíblicos del "pecado original": *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttg. Bibelstudien 10), 1966, pp. 46s. Volver al texto.

[2] Sobre esto, véase sobre todo la doctrina de la elección de Karl Barth: *Dogmática de la Iglesia* II/2 (1942), pp. 1-506, especialmente: 'Israel y la Iglesia', pp. 195 y ss., 'La determinación de los rechazados', pp. 449 y ss. Volver al texto.

[3] Textos en: H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* (1895), pp. 29-111. Sobre el papel del mar en la Biblia: AJ. Wensinck, *The Ocean in the Literature of the Western Semites* (1918); O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (Beih. *ZAW* 78), 1959. Volver al texto.

[4] Véase más arriba, pp. 76 y ss. Volver al texto.

[5] *Cf*. Sal 30,10; 88,11-13; 115-17; Is 38,18; Bar 2,17; Eclo 17,27. Volver al texto.

[6] Christoph Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dan-kliedern des AT* (1947), pp. 93-118. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, p. 111. Volver al texto.

[8] Prov 2.18s; 5.5; 7.27; 11.19; 12.28; 21.16. Volver al texto.

[9] *AOT*, 2ª ed., pp. 206-210. A Falkenstein, "Innanas Gang zur Unterwelt", *Arch. f. Orientforschung*, 1943-1944, pp. 113 y ss.; S.N. Kramer, "Innanas Descent to the Nether World", *Journ. Cun. Stud.* 4 (1950), pp. 220 y ss.; 5 (1951), pp. 1 y ss. Volver al texto.

B. LA OBEDIENCIA DE LOS PROFETAS

[1] Gen 22.12; Deut 10.12. Volver al texto.

[2] Sobre esto, *cf.* sobre todo la obra inacabada de M. Buber, "Der Gesalbte", en: *Werke*, Vol. II (1964). Volver al texto.

[3] *La obra* de Reinhold Schneider muestra cómo esta problemática sigue funcionando en el ámbito de la historia cristiana. *Véase* mi libro, *Reinhold Schneider, Sein Weg und sein Werk*, 1955. Volver al texto.

[4] H.W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD (1965), pp. 101-102. Volver al texto.

[5] Buber, *loc. cit.*, p. 759. Volver al texto.

[6] Es posible que esta frase sea una interpolación posterior, que malinterpreta el contexto, pero da expresión a un aspecto de la existencia profética. Volver al texto.

[7] *Cf.* también la obediencia ejemplar de los recabitas (Jer 35). Dt 13,1-5 exige una obediencia a la palabra desnuda de la Ley, incluso en contradicción con los signos proféticos que se cumplen, si el profeta mismo está en contradicción con el mandamiento de Dios. Volver al texto.

[8] La idea de que un día todo el pueblo pueda llegar a ser profeta es una idea totalmente extravagante y escatológica de Joel (3.1s.) que se cumple en Pentecostés (Hch 2.17-21). Volver al texto.

[9] *TAT* (1960), Vol. II, p. 63. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, p. 92. Volver al texto.

[11] Las llamadas doxologías del juicio: Amós 4.13; 5.8-9; 9.5-6. F. Horst, "Die Doxologien im Amosbuch", *ZAW47* (1929), también en *Gottes Recht* (Theol. Bücherei 12), 1961, pp. 155-166. Volver al texto.

[12] Sobre el sentido de este versículo: R. de Vaux, *Les institutions de l' A. T.*, vol. I (1958), pp. 258s. Volver al texto.

[13] Si Dios aplica sus medidas, números y pesos al mundo (Sab 11,21; pero *cf.* ya Is 40,12; Job 28,25), tiene derecho a aplicar de nuevo esta medida suya como juez, para probar a los hombres: 2 Re 21,13; Is 28,17; 34,11; Lam 2,8. Volver al texto.

[14] En la falsificación de las medidas que son válidas entre el hombre y el hombre se produce también la falsificación de la medida que es

válida entre Dios y el hombre: Lev 19,35; Dt 25,13s; Miq 6,10-11; Os 12,8. Volver al texto.

15 Esto se ve en la asombrosa y soberanamente despreocupada declaración de Dios de que no sólo ha "sacado" a Israel (de Egipto), sino que también ha sacado a los filisteos de Caphtor y a los arameos de Kir (9.7). Así pues, tampoco necesita los sacrificios de Israel: está cansado de ellos (5.21-25). Volver al texto.

16 El pueblo "anhela el día del Señor", pues cree que Dios aparecerá como un guerrero, como uno de los dioses míticos, y derrotará a sus enemigos. Aún no han comprendido que ellos mismos son el enemigo y que, por tanto, el día del Señor será para ellos "oscuro, sin luz" (5.18-20). Volver al texto.

17 Podemos dejar de lado aquí la cuestión de si Gomer era una ramera en el sentido habitual de esta palabra, o sólo había ofrecido su virginidad a otros hombres en los recintos sagrados de acuerdo con el ritual de fertilidad cananeo; pero H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Oseas* (BK XIV/1, 1961, p. 14), que se decide por esta última interpretación, tiene razón al subrayar en este caso que "La mujer con la que el profeta debe casarse no es, pues, precisamente ninguna excepción perversa, sino que representa al Israel contemporáneo". Los hijos que Oseas debe procrear con ella se llaman 'hijos de ramera' 'porque la madre quiso lograr su fecundidad en el matrimonio mediante un rito ajeno a Yahvé, un rito que es ramería según el juicio de Yahvé' (*ibid.*, p. 15). Pero Gomer no tenía por qué ser una hieródula profesional (prostituta del templo). Naturalmente, el significado teológico de la acción simbólica aumenta si aceptamos un contexto cultual para la fornicación de la mujer. Volver al texto.

18 No es la misma mujer que en el cap. 1, ya que a la segunda se la llama explícitamente adúltera. Volver al texto.

19 H. Braun, "Der Fahrende", *ZThK 48* (1951), pp. 32-38, subraya la incomparabilidad de Oseas y Edipo, a pesar de todas las similitudes externas. Volver al texto.

20 Ciertamente se trata de un conocimiento debido principalmente a la tradición viva de la historia de la salvación (H. W. Wolff, 'Wissen um Gott bei Hosea als Urform von Theologie', 1953, ahora en: *Ges.* Stud., Theol. Bücherei 22, 1964, pp. 182-205), pero de tal manera que el recuerdo vivo de la gracia recibida (en la ocupación de la tierra y en el hecho de que se permitiera a Israel habitar en ella) se transformara en una "experiencia" siempre nueva. Volver al texto.

21 Wolff, *Oseas* (n. 7 supra), p. 78. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, pp. 127, 147, 151. Volver al texto.

[23] *Cf.* vol. III de esta obra, pp. 465 y ss., 512 y ss., *cf.* pp. 233 y ss. Volver al texto.

[24] La correspondencia escatológica aparece en Oseas, con lógica inherente, sobre todo bajo la imagen de la fertilidad. La fertilidad fatal de los comienzos (10.1-4) se transforma al final en una fertilidad paradisíaca sin peligro, con el presupuesto de que Israel comprenda ahora que "gracias a mí das fruto" (14.9). Volver al texto.

[25] Wolff, *Oseas* (n. 7 supra), p. 53. Volver al texto.

[26] El comentario de Otto Kaiser en ATD 17 pretende demostrarlo. Volver al texto.

[27] Precisamente en el caso de esta visión, hay que atenerse lo más estrictamente posible al relato conscientemente breve que hace el profeta y abstenerse de buscar analogías que puedan descubrirse en la literatura y el arte contemporáneos (así especialmente I. Engnell, *The Call of Isaiah*, 1944). Porque ¿quién dirá hasta qué punto Dios, al revelarse, toma uno u otro motivo familiar al hombre (aunque sin duda con la intención de romper de una vez sus limitaciones), o hasta qué punto el profeta por su parte toma imágenes y conceptos familiares a sus oyentes, para hacer comprensible, al menos en cierta medida, algo que es único y apenas capaz de expresión? Volver al texto.

[28] *Véase* el "Apocalipsis de Isaías" 24.4. Allí encontramos también la reminiscencia de la aparición de la gloria de Dios "en presencia de sus ancianos" (Ex 24,9s., 16s.), que sin embargo ahora se traslada de Horeb al "monte de Sión en Jerusalén". Volver al texto.

[29] 1.4; 5.19, 24; 10.17, 20; 12.6; 17.7; 29.19, 23; 30.11-12; 31.1; 37.13. Volver al texto.

[30] G. von Rad ha señalado esta libertad suprema del profeta, que aquí da plena expresión al concepto del ego, por primera vez en la historia del mundo: *ThAT*, vol. II, pp. 70-79. Volver al texto.

[31] Por ejemplo, 22.4. Volver al texto.

[32] La visión se sitúa en el año 740, el canto del juicio entre 738 y 735. Volver al texto.

[33] Invectivas contra los grandes terratenientes: 5.8-10. Volver al texto.

[34] El versículo 17.7 posterior a Isaías es similar. Volver al texto.

[35] G. von Rad (*Der heilige Krieg im alten Israel*, 2ª edn. (1952)) ha mostrado cómo la carismática "guerra santa" era una empresa de Dios junto con su pueblo en el período antiguo, y cómo el pueblo se

aventuró en la lucha "en el estado de una pan-sacralidad primitiva", pero también con el conocimiento de "la libertad e imprevisibilidad de Yahvé", hasta tal punto "que la idea de la fe, es decir, la confianza segura en la acción de Yahvé, tuvo su verdadero origen en la guerra santa" (p. 31). 31)-, pero luego muestra cómo en la "literatura de ficción postsolomónica" la guerra santa llegó, por muchas razones, a entenderse cada vez más como un milagro unilateral obrado por Dios y cómo esta comprensión se importó, con imágenes apropiadas, a las narraciones antiguas (donde el pueblo prácticamente no hace más que "mirar": cf. Ex 14.13b-14.30). Ex 14.13b-14.30)- y cómo, en última instancia, en la profecía, este esquema de la obra milagrosa sólo de Dios y de la mera quietud confiada por parte del pueblo continúa en la palabra de Dios que establece algo de importancia política. Por eso, cuando Isaías ordena al rey que se esté quieto, en lugar de actuar directamente, sin duda ha "puesto en práctica" en esta situación desesperada "las antiguas normas de la guerra santa . . que hay que dejar actuar a Yahvé', pero ahora precisamente no en el sentido original; más bien, lo vemos 'representando con bastante exactitud la comprensión que encontramos en variaciones en los novelistas posteriores'. 'Por otra parte, la diferencia es clara: el uno está contando una historia, dando una instrucción edificante, mientras que el otro es un profeta que desea preparar el camino para el milagro llamando al pueblo a la fe en una auténtica situación de apuro' (pp. 57-58).

También hay que recordar aquí que, incluso después de la problemática separación entre profecía y realeza bajo Samuel (que fue armonizada inicialmente, e incluso posteriormente, por la idea de la dotación carismática del rey y la autorización claramente política del profeta), Israel tuvo que seguir siendo consciente de su propia naturaleza como pueblo elegido con una relación inmediata con Dios (Dt 32. 8) y, por tanto, dirigido por el Dios-Rey.8) y, por tanto, dirigido por el Dios-Rey, y también de que el conflicto del año 753 en la guerra siro-efraimita significaba un caso límite o una excepción, ya que en las demás intervenciones políticas de los profetas siempre había un aspecto de razonamiento político: el Israel de la época de los reyes ya no es el Israel de la época de los jueces, sino que se encuentra *de facto* acorralado entre superpotencias expansionistas. Las nerviosas conspiraciones de los pequeños estados de la zona en sus relaciones con estas superpotencias fueron cuestionables desde el principio, y podría ser un aspecto de la fe que Dios tenía derecho a exigir al pueblo que aceptara el hecho de que, bajo la hegemonía temporal de

una superpotencia, "estar quieto" era más correcto que una voluntad de autonomía a cualquier precio, ya que la vocación de Israel estaba en otra parte. El pueblo entendió mucho de esto bajo Ciro.

Por último, hay que considerar la función reconocidamente política de los profetas preisraelitas en algunos textos recientemente encontrados del archivo epistolar de Mari (c. 1700 a.C.). En el gran Isaías . . nos encontramos con vívidas reminiscencias de aquellos profetas" (von Rad, *ThAT*, Vol. II, p. 11), de una manera que va más allá de cualquier forma de "ficción" que pudiera significar que sus exigencias aparecieran en última instancia como un malentendido. Lo que exige es -para el estado al que Israel había llegado en aquel momento- una obediencia genuina, políticamente encarnada, que hubiera podido demostrar su corrección inherente a través de 'prestar atención a Yahvé' -esto está perfectamente claro en los conflictos de Jeremías- y que no necesitara en absoluto ser una obediencia mecánicamente ciega. Volver al texto.

[36] *Cf.* 18.13-16. Volver al texto.

[37] E independientemente de este texto, después del exilio: 50,5. Volver al texto.

[38] El fuego se amenaza y promete repetidamente, mucho más extensamente que en Amós y Oseas: 11.16; 15.4; 17.27; 21.14; 22.7; 48.45; 49.27; 50.32; 51.30, 58. Volver al texto.

[39] 4.5-8; 4.9-12; 4.13-18; 4.19-22; 4.23-31; 5.1-6; 5.7-11; 5.12-17; 5 26-31; 6.1-8; 6.9-15; 6.16-21; 6.22-26. Volver al texto.

[40] 4.11-12; 4.26; 6.8; 7.34; 9.1; 9.11; 10.22; 12.11; 18.16; 19.8; 22.6; 25.38; 33.10, 12; 44.22; 46.19; 49.33; 50.3; 50.12; 50.40; 51.26, 29; 51.43. Volver al texto.

[41] Gershom Scholem, "Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism" en: *Major Trends in Jewish Mysticism* (1961), pp. 40-79; 355-369. Volver al texto.

[42] Walter Eichrodt, *Der Prophet Ezechiel*, ATD (1959 y 1966), p. 5. Volver al texto.

[43] Texto reconstruido por Eichrodt, omitiendo las glosas y la descripción de las "ruedas" que acompañan a los cuatro seres vivientes, que ha sido tomada de la segunda visión de *kabod* en Jerusalén (cap. 10) e incorporada a la primera visión. Volver al texto.

[44] Eichrodt debe admitir en última instancia que: Ezequiel mismo sintió claramente más lo que distinguía su visión del mundo de imágenes del Antiguo Testamento que lo que éstas tenían en común". Pero antes había hablado de una "revivificación espontánea de un

mundo familiar de imágenes" -una frase que es muy suave si se compara con otras evaluaciones- y había señalado los conocidos tronos fenicios de Astarté, con su asiento sostenido por dos seres alados a derecha e izquierda, y una antigua estatua babilónica de bronce de un dios con cuatro caras humanas (!); encuentra una fuente de las ruedas y el carro del trono en un armazón portátil en el templo de Jerusalén para el arca cuando ésta era llevada en procesión (pp. 53-54). Una vez que uno se aventura en tales especulaciones, también debe suponer que los videntes de la Biblia simplemente han copiado unos de otros, lo que significa que la visión final del cielo abierto, el Apocalipsis de Juan, se degrada al nivel de un producto literario. Hay que insistir más bien en el "mundo de la visión" con sus contenidos objetivos, un mundo que hace visible su plenitud, trascendiendo el mundo, en aspectos siempre nuevos a través de los siglos, aunque no sea posible utilizar conceptos terrenales para calcular lo que hay de progreso todo ello. Sobre esto y sobre la forma de realidad de los contenidos de la visión, *cf.* Adrienne von Speyr, *Apokalypse*, vol. I (1950), pp. 13-44. Volver al texto.

[45] W. Zimmerli, "Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel", 1954, reimpreso en: *Gottes Offenbarung* (1963), pp. 41-119. Volver al texto.

[46] 'Por amor de mi nombre': 20.9; 20.14; 20.22; 20.44. Dios jura por su propia vida: 5,11; 14,16; 14,18; 14,20; 16,48; 17,19; 18,3; 20,3, 31, 33; 33,11; 33,27; 34,8; 35,6; 35,11. Dios santificará su nombre: 36,22-23; 39,7; 39,25. Dios revela su gloria: 39.21; su santidad: 39.27. Volver al texto.

[47] G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, 1953. Volver al texto.

[48] W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 26. Volver al texto.

[49] Van den Born, *Ezechiel uit de Grondtekst vertaald en uitgelegd*, 1954; citado de Eichrodt, *op. cit.*, p. 192. Volver al texto.

[50] La "observación casual... es sorprendente... porque los dos términos se ajustan exactamente a las condiciones históricas reales que existían en Jerusalén antes de la época de David: una población cananea y una clase dirigente "hitita"": von Rad, *ThAT*, vol. II, p. 221. Volver al texto.

[51] Su motivo se anticipa en 5.5-7. El tema se remonta a Jer 3.6-11, e incluso la justificación comparativa ya está presente allí (3.11). Volver al texto.

[52] El ombligo del mundo: 38,12; 5,5; *cf.* 17,22 (Jerusalén en el mítico monte-mundo). Volver al texto.

[53] Caps. 26-32. Volver al texto.

[54] En el contexto, este oráculo, que apunta hacia Mateo 25, se refiere sobre todo al juicio contra los malos pastores del pueblo. Volver al texto.

[55] La letra Tau, como cruz vertical o diagonal (Fohrer, *op. cit.*, p. 54). Volver al texto.

[56] Ciertamente, también hay que situar junto a este pasaje la caída del Cielo del rey de Tiro, que al principio (en una imagen del mito del hombre original) fue colocado por Dios en un paraíso celestial de "maravillosa belleza" como "sello de perfección", provisto de un querubín que lo protegía, hasta que la arrogancia se apoderó de él y fue "arrojado" por Dios "desde el monte de Dios", "y el querubín protector te expulsó de en medio de las piedras de fuego", y Dios "hizo salir fuego de en medio de ti" y "te convirtió en cenizas sobre la tierra" (28).11-18). Aunque las imágenes poéticas míticas que Ezequiel emplea aquí no son exactamente las mismas que las de la visión, ésta sigue recordando la secuencia de la existencia en el reino de la gloria ardiente de Dios y luego un juicio que hace brotar el fuego consumidor del interior del pecador. Volver al texto.

[57] *Cf.* aquí 1 Reyes 22. Volver al texto.

[58] W. Eichrodt, *op. cit.* pp. 126-127, insiste en este punto con gran acierto. Volver al texto.

[59] Los discípulos han colocado posteriormente este punto culminante del libro en una posición anticipatoria en la sección que trata del juicio (11.19-20), donde está fuera de lugar. Volver al texto.

[60] Parece imposible atribuir al propio profeta las mezquinas prescripciones de los capítulos 44.4-46 y 48: está demasiado claro que la imagen escatológica está siendo arrastrada al nivel del legalismo superado de los círculos sacerdotales de Jerusalén. Precisamente esta síntesis era algo deseado por estos círculos, pero no podemos atribuirlo al poderoso espíritu del profeta. Estos capítulos documentan el intento del judaísmo de reducir la amplitud que había alcanzado en el exilio y devolverla a un formato anterior. Volver al texto.

[61] *Cf.* 4.11. De la comparación con los himnos sumerios de lamentación se desprende claramente que el "lamento por el santuario destruido" existe en otras culturas del Próximo Oriente: Falkenstein y von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (1953), pp. 187s, 192s; *cf.* H. J. Kraus, *Klagelieder* (1960), pp. 9s; S. N. Kramer, *Lamentation over the Destruction of Ur* (Oriental Institute of Chicago, Ass. Studies 12, 1940). Aquí también tenemos un lamento por la

divinidad que se ha ido, dejando su "percha vacía", siendo la propia divinidad la que comienza el lamento en algunos casos. Pero precisamente allí donde las formas se corresponden, se hace más evidente el carácter distintivo de la experiencia del abandono debido a la culpa de la fidelidad rota a la alianza.

Un texto del Levítico, probablemente contemporáneo de las Lamentaciones (26.27s.), describe la misma cólera de Yahvé que se ensaña con el pueblo, la ciudad, la tierra y el santuario hasta destruirlo todo, sumiendo los corazones humanos en la angustia (vv. 36s.) para obligarlos así a la confesión de los pecados y al autohumillamiento, algo que entonces se entiende explícitamente como expiación y va acompañado del perdón (vv. 41-42). Pero la liturgia de las Lamentaciones no quiere anticipar este perdón. Volver al texto.

[62] Kraus, *op. cit.*, p. 33. Sobre el tema de la doxología del juicio, *cf.* F. Horst, "Die Doxologien im Amosbuch", *ZAW* 47 (1929). pp. 45f. Volver al texto.

[63] Vol. IV de esta obra, pp. 101-154 (trad. esp.). Volver al texto.

[64] Sobre esta datación, *cf.* D. Barthélemy, *Gott mit seinem Ebenbild* (1966), p. 23. Volver al texto.

[65] Sobre el paradero de Uz: *cf.* Friedrich Horst, *Hiob* (1962), pp. 8 y ss. Volver al texto.

[66] Así de una vez en 1.1 y luego con frecuencia: 1.8; 2.3; 8.20; 9.20-22. Volver al texto.

[67] "Hablo por experiencia" (4.8); "He aquí, esto lo hemos observado; es verdad" (5.27); "considera lo que los padres han encontrado" (8.8); "lo que he visto, lo declararé, lo que los sabios han dicho" (15.17-18). Volver al texto.

[68] "En verdad sé que es así" (9.2). He aquí que mi ojo ha visto todo esto, mi oído lo ha oído y comprendido. Lo que vosotros sabéis, yo también lo sé; no soy inferior a vosotros" (13,1-2). He oído muchas cosas semejantes; miserables consoladores sois todos vosotros" (16,2). Volver al texto.

[69] Sal 8.6. Volver al texto.

[70] En este punto, el poderoso poema sobre la sabiduría esencialmente oculta e inescrutable de Dios en la creación, que se interpola en el cap. 28, recibe su justificación. Del mismo modo que Job no duda de la realidad de Dios, este poema no duda de la realidad de la sabiduría que se oculta detrás de todo lo que existe: pero 'El abismo dice: "No está en mí", y el mar dice: "No está conmigo". . . Está

oculta a los ojos de todos los vivientes, y oculta a las aves del cielo. Abaddón y la Muerte dicen: "Lo hemos oído con nuestros oídos"" (28.14, 21-22). Es la extensión a todo el cosmos de la experiencia de Job: Dios está presente como el que está ausente. Volver al texto.

[71] Es decir, imágenes míticas babilónico-ugariotas de la creación como la conquista de Tiamat (el mar del caos primigenio) y de la serpiente primigenia; así, frecuentemente en el Libro de Job (3.8s; 7.12; 9.13; 26.12; 40.25) y, en general, en la Biblia: Sal 65,8; 74,13-14; 77,17; 89,10-11; 93,3-4; 104,6-7, 26; 107,29; 148,7; Is 27,1; 51,9. Volver al texto.

[72] LXX: μεγάλη ἡ δόξα καὶ τιμὴ Παντοκράτορος. Volver al texto.

[73] Las "flechas envenenadas" que Dios lanza al que sufre son un término frecuente para referirse a la enfermedad, o también al hambre: Job 6.4; 7.20; 16.12-13; Deut 32.23; Sal 38.3; Ez 5.16; Lam 3.12. Volver al texto.

[74] 15.20; 18.11, 14; 20.25; 27.20. Volver al texto.

[75] *Cf.* Vol. IV de esta obra, pp. 101 y ss. (trad. esp.).-El tema es retomado por Rilke en las *Duineser Elegien*, donde igualmente el ángel se asombra ante el sufrimiento del hombre que perece, y la realidad última es el "paisaje del lamento". Volver al texto.

[76] El tema de la finitud y de la transciencia es planteado continuamente por Job, en un tono de lamento que, sin embargo, amenaza todo el tiempo con convertirse en acusación. Volver al texto.

[77] 6.29; 9.19s; 13.3, 6, 18; 14.3b. Volver al texto.

[78] Los textos del tercer intercambio de discursos eran ya irremediablemente confusos y fragmentarios (22-24: ni siquiera las transposiciones pueden restablecer un texto entero); y también los discursos de Dios son ciertamente ampliados en una fase secundaria (como lo demuestra la repetición de 38.1, 3 en 40.6-7 y de 38.2 en 42.3) y, por tanto, privados de gran parte de su efecto; 39.13b-18 y 40.15-41.26 son añadidos. Job sólo puede haber dado *una* respuesta final: 40.4-5 y 42.2-6 van juntos. Volver al texto.

[79] No: "lamentablemente" (Hölscher). Volver al texto.

[80] V. 6: *chesed* (LXX: *boga*), alteraciones sugeridas en Gesenius. Volver al texto.

[81] 48.6. Volver al texto.

[82] 48.7. Volver al texto.

[83] "¿Quién puede compararse a mí?": 40.25; 44.7; 45.5; 46.9. '¿A quién me asemejarás y me igualarás, y me compararás, para que seamos semejantes?': 46.5. Volver al texto.

[84] 42.8; 48.11. Esto significa también que Dios, como en Ezequiel, sólo puede perdonar los pecados por sí mismo: 43.25. Volver al texto.

[85] 43.7. Volver al texto.

[86] Dios como "el primero y el último": 41.4; 44.6; 48.12; *cf.* 52.12. Su salvación es escatológica: 51.6. Volver al texto.

[87] El creador es llamado repetidamente "escultor" o "alfarero": 42,5; 43,1; 43,7; 43,21; 44,2; 44,21; 44,24; 45,9-11; 45,18; 49,8. Volver al texto.

[88] 50,5, quizá con una mirada de reojo a Jeremías. Volver al texto.

[89] 43.12. Volver al texto.

[90] 41.21-24a; 44.7; 44.25-26; 48.3-6. Volver al texto.

[91] Israel como testigo de lo que Dios hace con él: 43.10, 12; 44.8; 55.4. Volver al texto.

[92] 43.26; 44.21; 46.8-9; *cf* 42.20, 23, 25. Volver al texto.

[93] 43.18. Volver al texto.

[94] 48.18. Volver al texto.

[95] 55.9. Volver al texto.

[96] 40.12s; 40.26; 42.5, y en formulaciones estereotipadas a lo largo de todo el libro. Volver al texto.

[97] 42.10-13; 52.8-10. Volver al texto.

[98] 41.17-19. Volver al texto.

[99] 45.4-5. Volver al texto.

[100] 41.2, 25. Volver al texto.

[101] 42.16, 18; 43.8; 48.4. Volver al texto.

[102] Sobre este uso ligeramente exagerado del concepto de *doxa* en los LXX en comparación con el MT, *cf*. Zimmerli en *TWNT* V, 676. Volver al texto.

[103] Dt 1.37; 3.23s; 4.21; 9.9, 18-19. Volver al texto.

[104] Los LXX forman tres pares de palabras: εἰδος δόξα (*to'ar*: forma bella) en 52.14, εἰδος y δόξα (hadar: belleza como dignidad) en 53.2a, y de nuevo εἶδος y κάλλος, (*chemed*: belleza como atractivo) en 53.2b.2b: se recogen los grandes términos de la estética griega, para ser negados: todo lo que tiene forma, todo atractivo y dignidad, es convertido en su contrario, privado de su forma y hecho así insoportable a la vista. Volver al texto.

[105] J. Jeremias en *TWNT* VI, 536s. Volver al texto.

[106] También aquí los LXX tienen δοξασθήσεται. Volver al texto.

[107] Joachim Begrich, *Studien zu Deuterojesaia* (1938), pp. 121-124, 130. Volver al texto.

A. THEOLOGIA GLORIAE

[1] K. Elliger, *Deuterojesaia in seinem Verhältnis zu Tritojesaia*, Beitr. Wiss. ANT IV 11, 1953. Volver al texto.

[2] C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kp. 44-66*, ATD (1966), pp. 238 y ss. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, p. 284. La interpretación de la gloria de Dios como luz naciente ya está presente en Is 9,1. Volver al texto.

[4] El Libro de Jonás aborda a su manera los problemas de la misión: Israel no debe huir como Jonás del encargo misionero de Dios y, sobre todo, no debe tener celos como Jonás de los gentiles que podrían llegar a la salvación. Volver al texto.

[5] G. von Rad, *ThAT* II, 282. Volver al texto.

[6] La designación aquí ha pasado de Zorobabel al sumo sacerdote Josué; ambas figuras se unen, como portadoras de los ministerios real y sacerdotal, en la quinta visión (cap. 4). Sobre otro estrato añadido al texto, *cf*. Elliger, *Kleine Propheten* II, ATD (1951), p. 122. Volver al texto.

[7] Aquí también puede haber motivos míticos predavídicos que ya han sido "historizados" en el periodo cananeo, como parece insinuar Sal 110,5-7. Sobre toda esta cuestión, cf. K. L. Schmidt, "Jerusalem als Urbild und Abbild", Eranos-Jahrbuch 1950, pp. 207 y ss. Sobre toda esta cuestión, *cf*. K. L. Schmidt, "Jerusalem als Urbild und Abbild", *Eranos-Jahrbuch* 1950, pp. 207s; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz*, 1963 (bibliografía); E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwahlungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, diss. Heidelberg (1956), pp. 145s. Volver al texto.

[8] Zac 14,6-11, que debe compararse con Is 2,2-5; Miq 4,1-5; Ez 17,22; 40,2. Volver al texto.

[9] El mérito de ser el primero en ver esto de nuevo corresponde a E. Sellin, *Der alt-testamentliche Prophetismus*, 1912. L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, continúa su línea de pensamiento. Volver al texto.

[10] Un nuevo éxodo (Oseas, Deutero-Isaías), una nueva alianza (Jeremías, Ezequiel), un nuevo David (Is 11,1) con una nueva Sión (Is 1,26). Volver al texto.

[11] W. Eichrodt. *ThAT* I (4ª ed. 1950), 252 n. 4. Volver al texto.

[12] G. von Rad ha expuesto esto casi con demasiada fuerza en: Los orígenes del pensamiento hebreo sobre la historia', *ThAT*, vol. II, 99-112. Volver al texto.

[13] Arriba, pp. 178, 195. Volver al texto.

[14] Sobre la base de estos textos, también 2.3b puede entenderse como la función del Mesías de proclamar y hacer cumplir la ley de Dios desde Sión. El efecto de la alianza cuando se pone en práctica es la salvación y la paz (11.6-9) y "el conocimiento de Dios" en toda la tierra (11.9). Sólo en el texto secundario Hab 2.14 encontramos la expansión pleonástica: 'conocimiento de la gloria de Dios'. Volver al texto.

[15] Es más correcto hablar del Mesías como guerrero de Yahvé (*cf.* Sal 2 y 110) cuando hablamos de apocalíptica. Volver al texto.

[16] Esto lo expone claramente H. Bruppacher, *Die Beurteilung der Armut im Alten Testament*, 1924. Sobre toda la cuestión, véase el equilibrado estudio de A. Gelin, *Les Pauvres de Jahwé*, 3ª edn. 1956 (trad. alemana: *Die Armen-sein Volk*, 3ª ed. 1957). Volver al texto.

[17] Naturalmente, el realismo del Antiguo Testamento sabe de la pobreza que es culpa de uno mismo, y Proverbios reprende especialmente la pereza: 6,9-11; 24,30-32; 27,19 y con frecuencia. Volver al texto.

[18] S. Mowinckel, *Psalmenstudien* I (1921), pp. 113s. H. Birkeland, *'Ani und 'Anaw in den Psalmen*, Oslo 1923. J. van der Ploeg, 'Les pauvres d'Israel et leur piete', en: *Oudtest. Stud.* 7 (1950), pp. 236-270. Volver al texto.

[19] Arriba, p. 172. Volver al texto.

[20] *Die Psalmen* (1922), p. 286. Volver al texto.

[21] Como sostuvo especialmente A. Cause, *Les 'Pauvres' d'Israel* (1922); *cf.* también A. Rahlfs, *'Ani und 'anaw in den Psalmen* (1892). Volver al texto.

[22] W. Baudissin, "Die alttestamentliche Religion und die Armen", en: *Preuss. Jb.* 1912, pp. 209-224. Volver al texto.

[23] Arriba, pp. 128, 164s. Volver al texto.

[24] 1QH (Himnos de Acción de Gracias) II 32, 34. Volver al texto.

[25] 1QH II 9-13; IV 8; V 14.20-21. Volver al texto.

[26] 1QH VIIl 26s; IX 3s. Volver al texto.

[27] 1QH I 25-26; IV 29-30; VII 28. Volver al texto.

[28] 1QS (Regla comunitaria) XI 2 XI 9-15; 1QH IV 37. Volver al texto.

[29] 1QH VIII 34. Volver al texto.

[30] Documento de Damasco II 15-16; VII 5. Volver al texto.

[31] Documento de Damasco III 19. Volver al texto.

[32] Sobre la dialéctica "de la conciencia radical de la propia nada y de la conciencia del pecado, por una parte, y de la más alta conciencia de

la elección y de la perfección, por otra", que es "la característica especial de la antropología" de Qumrán, y sobre la distancia entre la enseñanza sobre la justificación por pura gracia y la enseñanza de Pablo sobre la justificación, *cf.* J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, Vol. II, *Anmerkungen* (1960), p. 68. Sobre la "piedad de los pobres" en Qumrán, *cf. ibíd.*, pp. 83s. Volver al texto.

[33] Así es como se describe la riqueza en el Documento de Damasco (A) IV 15; pero aquí no hay ninguna comunidad de bienes en vigor. Volver al texto.

[34] A. Gelin tendrá razón al decir que "no hay pobreza espiritual sin pobreza real", y que el significado de la renuncia a la propiedad privada (al menos hasta cierto punto) en Qumrán era "crear de nuevo también las condiciones materiales previas para la pobreza", las condiciones que estaban en la base de la evaluación teológica-espiritual en los profetas anteriores. Pero también tiene razón al llamar la atención sobre la ética de la comunidad en Platón y en el pitagorismo, a la que el ambiente de Qumrán se acerca más que al ideal de Cristo y de la Iglesia primitiva: *op. cit.* (n. 16 supra), pp. 95-97. Volver al texto.

[35] "Uno se siente fuertemente tentado a sostener que aquí tenemos la descripción de una experiencia extática real, independientemente de lo que pueda decirse de algunas de las visiones posteriores": Norman W. Porteous, *Daniel* (1965), p. 107. Volver al texto.

[36] La derivación de las cuatro bestias de mitos conocidos o "desconocidos" (Gunkel, Bentzen, Heaton) ofrece poca ayuda al intérprete. El hecho de que las bestias surjan del mar tempestuoso puede ser, en efecto, una reminiscencia del mito babilónico de la creación, pero el motivo no se desarrolla en Daniel; tampoco tenemos aquí una "batalla de la creación", sino la lucha histórica en el último período de la historia. Volver al texto.

[37] M. Noth, "Die Heiligen des Höchsten" (1955), ahora en: *Ges. Stud. AT*(1957), pp. 274-290. Volver al texto.

[38] La oración de penitencia de Dan 9 muestra la profunda solidaridad de Daniel con los miembros de su pueblo: siente el exilio como un castigo de Dios y una "confusión de rostro", una deshonra (9.7, 8). Volver al texto.

[39] Los apócrifos y pseudoepígrafos del Antiguo Testamento se citan según las ediciones de E. Kautzsch (1900) y P. Riessler (*Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1928 = R). Esta última colección es mucho más completa. [Traducción al inglés: H. F. D. Sparks, ed., *The*

Apocryphal Old Testament, Oxford 1984]. Volver al texto.

[40] 2 Esd 5.50; 14.10, 16; Ascensión de Moisés 7.1; Apocalipsis siríaco de Baruc 85.10. Volver al texto.

[41] Apoc. siríaco Bar. 20.1-2; años de vida cada vez menos: Jubileos 23.9; Enoc 80.2; 2 Esd 4.26. Volver al texto.

[42] Syr. Apoc. Bar. 44.9, 11s; 74.2-3. Volver al texto.

[43] Enoch 65 eslavo; 2 Esd 7.30s; Testamento de Job 36.3, 5. Volver al texto.

[44] Sal.-Filo 3.10; Enoc 93.16. Volver al texto.

[45] Syr. Apoc. Bar. 21.15s. "En lo que ahora existe, pasa y aparece, lo bueno no es del todo bueno, lo malo no es del todo malo": *ibid*. 83.9. Volver al texto.

[46] *Ibid*. 56.3. Volver al texto.

[47] Apocalipsis de Elías 19.3. Sobre la nada del período actual del mundo: Syr. Apoc. Bar. 82.2-9. Volver al texto.

[48] Syr. Apoc. Bar. 21.25. Volver al texto.

[49] *Ibid*. 76.5. Volver al texto.

[50] 2 Esd 4.40-42. Volver al texto.

[51] En 2 Esd 14.46, se dice a Esdras (Esdras) que guarde en reserva setenta escritos secretos. Volver al texto.

[52] Apoc. Abraham 15; Apoc. griego Bar. 2-17; Apoc. Sofonías *passim*; Eth. Enochs, 17-36; 41; 72-82; casi todo el Enoch eslavo; Test. Leví 3. Volver al texto.

[53] Véase el Vol. IV de esta obra. Volver al texto.

[54] Véase Vol. III, p. 70 (trad. esp.). Volver al texto.

[55] Apoc. Abr. 21. Volver al texto.

[56] Apoc. griego Bar. 4; Visión de Esdras; Eth. Enoc 22; 103; 108,5; Enoc eslavo 10; 42; Test. Isaac 7, etc. Volver al texto.

[57] "Ya no estoy en la gloria en que estaba arriba": Apoc. Abr. 30.3. Volver al texto.

[58] Enoc 14.8-25. Volver al texto.

[59] *Ibid*. 40. Volver al texto.

[60] Enoch eslavo 22.8. Volver al texto.

[61] *Ibid*. 22.9; 56.2. Volver al texto.

[62] Apoc. Abr. 16.3. Volver al texto.

[63] *Ibid*. 19.5. Volver al texto.

[64] Apoc. griego Bar. 6.12-13; 7.2; 11.2. Volver al texto.

[65] Kautzsch (n. 5 supra), II 285, n.c. Volver al texto.

[66] Aristóbulo 2.79 (texto alemán: Riessler, p. 184). Volver al texto.

[67] Prueba. Levi 5. Volver al texto.

[68] *Ibid.* 8; en efecto, se menciona un triple ministerio: profecía, sacerdocio y reino: 8.11-14. Volver al texto.

[69] *Ibid.* 2.10. Volver al texto.

[70] Test. Isaac 5.9. Volver al texto.

[71] Jubileos 6.32. Volver al texto.

[72] Por ejemplo, Jubileos 2.17-33; 6.17: renovación de la alianza. 'Toda esta fiesta se celebra también en el Cielo': 2.18; fiesta de los tabernáculos: 16.20-31; prescripciones sacrificiales: 21.5-20; sábado: 50.6-13, etc. Volver al texto.

[73] Enoc 43.4. Volver al texto.

[74] Es cierto que la doctrina del "*pecado original*" también florece en este crepúsculo, pero es característico que la forma que adopta sea en sí misma una forma crepuscular. Se acusa a Adán: '¿Qué has hecho, Adán a todos tus descendientes? . Ahora toda la masa está sujeta a la corrupción; los que el fuego devora son innumerables' (Syr. Apoc. Bar. 48.42s.). Pero, ¿no significa esto que ya desde el principio había un núcleo de maldad en Adán, que pertenece a la edad temporal? 'Ya el primer Adán tenía un corazón malo: por eso entró en culpa y fue vencido. Lo mismo ocurrió con todos sus descendientes. Así la enfermedad se hizo duradera' (2 Esd 3.21-22; *cf.* 4.30-32; 7.118). Por otra parte, cada persona vuelve a situarse en la situación original: 'Adán carga con la culpa sólo por sí mismo, todos somos Adán, cada uno por sí mismo' (Syr. Apoc. Bar. 54.19). Cada uno se sitúa con su libre albedrío entre el espíritu bueno y el espíritu malo (Test. Jud. 20, Test. Asher 1.4-5). Pero, en general, la culpa aparece como una condena común en la que la culpa original y el pecado personal están inextricablemente mezclados entre sí, y esta situación da lugar a la gran lamentación: "Oh Adán, ¿qué has hecho? Porque aunque fuiste tú quien pecó, la caída no fue sólo tuya, sino también nuestra, de tus descendientes. Pues ¿de qué nos sirve que se nos haya prometido una edad eterna, si hemos hecho obras que traen la muerte? ¿Y de qué nos sirve que se nos haya prometido una esperanza eterna, pero hemos fracasado miserablemente? . . ¿O que la gloria del Altísimo defenderá a los que han llevado una vida pura, pero nosotros hemos andado por los caminos más perversos?" (2 Esd 7.118-122). Volver al texto.

[75] *Cf.* P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934), p. 217. Volver al texto.

[76] Salmos de Salomón 17.29 y 18; Test. Leví 18.1-5. Volver al texto.

[77] Test. Levi 18.6. Volver al texto.

[78] Sobre la cuestión de qué es daniélico, posiblemente predaniélico,

o una interpolación cristiana en Eth. Enoc (2 Esdras fue escrito después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.), *cf.* la discusión (con bibliografía) de H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 3ª edn. 1963. En Eth. Enoch 71, el propio Enoch se equipara con el Hijo del Hombre: esto puede ser el núcleo más antiguo de las especulaciones de Enoch (así T. F. Glasson) o bien un intento posterior (presumiblemente farisaico) de neutralizar la figura del Hijo del Hombre que no podía localizarse en términos del antiguo material bíblico. Volver al texto.

[79] Eth. Enoc 42.2. Volver al texto.

[80] 2 Esd 4.21. Volver al texto.

[81] Prueba. Leví 3.9-10. Volver al texto.

[82] Jubileos 22-23. Volver al texto.

[83] Vida de Adán y Eva 13-16. Volver al texto.

[84] Apoc. Moisés 31. Volver al texto.

[85] Vida de Adán y Eva 46. El diálogo de Dios con el Adán muerto se convierte en diálogo del Mesías con Adán en la interpolación cristiana de Test. Adán 3: "¡Adán, Adán, no temas! Tú querías ser Dios: Yo te hago Dios -aunque no ahora, sino después de que hayan pasado muchos años. . . No te permito permanecer en el mundo inferior. . . Por amor a ti, pruebo la muerte y entro en la casa de los muertos". (Sobre la relación entre el Apocalipsis de Moisés, el Testamento de Adán y la Vida de Adán y Eva, véase Sparks, *op. cit.*, págs. 141-143). Volver al texto.

[86] En el fragmento conservado de la Ascensión de Moisés, esto se insinúa (11.7-8); la continuación perdida debió narrarlo, pues el v. 9 de la Carta de Judas alude a ello. Volver al texto.

[87] Reissler, pp. 871-880. Volver al texto.

[88] Sparks, *op. cit.*, pp. 465 y ss. Volver al texto.

[89] Paraleipómenos de Jeremías: Sparks, pp. 813 y ss. Volver al texto.

[90] Test. José 1-10.4. Volver al texto.

[91] Ezequiel el Tragediano: Reissler, pp. 337-345. Volver al texto.

[92] 2 Esd 2.20-21. Quien no lo haya hecho, caerá en el fuego eterno: Enoc 10.5. Volver al texto.

[93] Enoch eslavo 42.7-13; *cf.* 63.1-2. Volver al texto.

[94] Test. Zabulón, especialmente caps. 4-8. Volver al texto.

[95] Prueba. José 1. Volver al texto.

[96] Prueba. Gad 4. Volver al texto.

[97] *Ibid.* 6.1. Volver al texto.

[98] José y Asenat 23.9; 28.14; 29.3. Volver al texto.

[99] *Ibid*. 28.12; *cf*. el discurso de la moribunda Rebeca a sus hijos: Jubileos 35.20s; Test. José 17.2. Volver al texto.

[100] trad. cast: *La Biblia común* (1973). Volver al texto.

[101] Apoc. Abr. 1-8; Jubileos 11.16-17. Volver al texto.

[102] Artapanus 1. Volver al texto.

[103] *Ibid*. 3.5-6. Volver al texto.

[104] Eupolemus 1 (Reissler, p. 328). Volver al texto.

[105] Prueba. Job 2-6. Volver al texto.

[106] *Ibid*. 13.6. Volver al texto.

[107] *Ibid*. 27.2. Volver al texto.

[108] *Ibid*. 33. El "carro" será el vehículo de la gloria divina en Ezequiel. Los tres amigos se salvan por Job, pero el cuarto, Elihú, que se había burlado de él, debe ir al infierno. Job regala a sus tres nuevas hijas unas fajas mágicas con las que podrán ver las cosas celestiales. Volver al texto.

[109] Apoc. Moisés 20. Volver al texto.

[110] Vida de Adán y Eva 16. Volver al texto.

[111] Apoc. Moisés 11; 24. Volver al texto.

[112] Syr. Apoc. Bar. 17. Volver al texto.

[113] *Ibid*. 48.16. Volver al texto.

[114] 2 Esd 8.5. Volver al texto.

[115] Apoc. Moisés 28. Volver al texto.

[116] Prueba. Isaac 2. Volver al texto.

[117] Apoc. Esdras 6.18-26. Volver al texto.

[118] Apoc. Sadrac 11 *passim*. Volver al texto.

[119] Apoc. Sadrac 3.5. Volver al texto.

[120] *Ibid*. 5.7. Volver al texto.

[121] *Ibid*. 8.12. Volver al texto.

[122] *Ibid*. 9.3. Volver al texto.

[123] Apoc. Esdras 1.10-11. Volver al texto.

[124] *Ibid*. 2; 4.34; 5.16. Volver al texto.

[125] Syr. Apoc. Bar. 14. Volver al texto.

[126] 2 Esd 4.12; Apoc. Esdras 5.9; Apoc. Sadrac 4.2. Volver al texto.

[127] 2 Esd 7.116. Volver al texto.

[128] 2 Esd 7.62-66. Volver al texto.

[129] Syr. Apoc. Bar. 48.27. Volver al texto.

[130] Apoc. Sadrac 6.5-7. Volver al texto.

[131] 2 Esd 5.33. Volver al texto.

[132] 2 Esd 7.25. Volver al texto.

[133] Wolfgang Wichmann, *Die Leidenstheologie. Eine Form der*

Leidensdeutung im Spätjudentum, Beitr. Wiss. ANT 1930. Esta obra se centra principalmente en los textos rabínicos. Volver al texto.

134 Véase supra, pp. 128, 164s. Volver al texto.

135 Syr. Apoc. Bar. 13.9.; 52.5-7; 78.3; 2 Esd 8.46 y ss. Volver al texto.

136 Eth. Enoch 6-16. Según Jubileos 5, toda la anarquía en la tierra tiene su origen aquí. Volver al texto.

137 Syr. Apoc. Bar. 56.12; Eth. Enoc 67. Volver al texto.

138 Apoc. Abr. 23. Volver al texto.

139 Syr. Apoc. Bar. 56.6. Volver al texto.

140 Apoc. Moisés 15; asimismo Filón, *De vita contemplativa* II 471s. Volver al texto.

141 Jubileos 33.20. Volver al texto.

142 *Ibid*. 35.14. Volver al texto.

143 *Ibid*. 25. Volver al texto.

144 Apoc. Abr. 23.5-6. Volver al texto.

145 2 Esd 7.38; Sal. Sol. 2.37-38; 3.12-16; Test. Zebulón 10.3-4; Apoc. Abr. 31.3f- Volver al texto.

146 Syr. Apoc. Bar. 44.15. Volver al texto.

147 *Ibid*. 48.43. Volver al texto.

148 2 Esd 7.48. Volver al texto.

149 *Ibid*. 9.15. Volver al texto.

150 Test. Abraham 8.16. Volver al texto.

151 2 Esd 7.58-60. Volver al texto.

152 *Ibid*. 7.131. Volver al texto.

153 Syr. Apoc. Bar. 51.5. Volver al texto.

154 *Ibid*. 44.12. Volver al texto.

155 2 Esd 7.33-34. Volver al texto.

156 Apoc. Esdras 2.21. Volver al texto.

157 *Cf*. en eslavo Enoch 52; la gran maldición de Isaac contra los filisteos en Jubileos 24.28-33. La maldición en la Oración de las Dieciocho Bendiciones es un añadido postcristiano (Reissler, p. 9). Volver al texto.

158 Eth. Enoc 102,5. Volver al texto.

159 Visión de Esdras; sólo en la interpolación cristiana sobre el rey Herodes dice Esdras: 'Has juzgado rectamente, oh Señor': v. 40. En Apoc. Esdras 5.28, el vidente rompe a llorar 'cuando vi al género humano en tal castigo'. Volver al texto.

160 Visión de Esdras (Sparks, p. 950). Volver al texto.

161 2 Esd 8.36. Volver al texto.

[162] *Ibid*. 8.47. Volver al texto.

[163] *Ibid*. 8.50-51. Volver al texto.

[164] *Ibid*. 7.103; cf. Syr. Apoc. Bar. 85.12: "Ya no hay oportunidad para el arrepentimiento del alma, ni intercesión por los pecadores, ni petición de los padres, ni súplica de los profetas, ni ayuda de los justos". Volver al texto.

[165] 2 Esd. 7.106-109. Volver al texto.

[166] Syr. Apoc. Bar. 48.48. Volver al texto.

[167] 2 Esd 7.76. Volver al texto.

[168] *Cf*. Vol. III, pp. 82-101 (trad. esp.). Volver al texto.

[169] 'Viste las cosas futuras ya presentes': Syr. Apoc. Bar. 21.5; *cf*. 23.3; 'Sabe lo que es el mundo, antes de que fuera hecho, y lo que sucederá de edad en edad': Eth. Enoc 39.11. Volver al texto.

[170] Syr. Apoc. Bar. 4.2-6. Volver al texto.

[171] Jubileos 21.21-23. Volver al texto.

[172] *Ibid*. 22.16. Volver al texto.

[173] *Ibid*. 22.22. Volver al texto.

[174] Eth. Enoc 108.14-15. Volver al texto.

[175] Por ejemplo, los proverbios del Ps. Menandro (Riessler, pp. 1047 y ss.), Eupolemos (p. 328), los Oráculos Sibilinos (pp. 1014 y ss.), la Carta de Aristeas (pp. 193 y ss.), Aristóbulo (pp. 179 y ss.), Artapano (186 y ss.), Ps.Esquilo (p. 192), Salmo Sófocles (p. 1046), Salmo Orfeo (p. 729), Salmo Heráclito (p. 474), 3 y 4 Macabeos, Salmo Focílides (pp. 862 y ss.), Teódoto (p. 1263), etc. Volver al texto.

[176] En el Seol ya no hay alabanza a Dios: 17.27-28. Volver al texto.

[177] Arriba, p. 97. Volver al texto.

[178] 17.1-17. Volver al texto.

[179] 45.3-5. Volver al texto.

[180] 49.8. Volver al texto.

[181] 36.19. Volver al texto.

[182] 14.27. Volver al texto.

[183] 2.10. Volver al texto.

[184] 3.22; la palabra aparece dieciocho veces, y διανόημα siete veces, en Ben Sirach. Volver al texto.

[185] 6.37. Volver al texto.

[186] 14.20-23; *cf*. 39.7. Volver al texto.

[187] 42.22. Volver al texto.

[188] 15.2. Volver al texto.

[189] 24.9-20. Volver al texto.

[190] Dieciocho veces. Volver al texto.

[191] Treinta y una veces, la mayoría en el sentido de dar honor, cuando se trata de padres, sacerdotes, etc. Volver al texto.

[192] Siete veces, el verbo nueve veces. Volver al texto.

[193] Cuarenta y dos veces. Volver al texto.

[194] En 21.16, χάριςg es gracilidad ética (sin duda siguiendo Sal 45.3), y a menudo es magnanimidad en actitud y obra (limosnas, dones generosos), igual que δόξα y πλοῦτος se encuentran juntos en 24.17 como las flores de la sabiduría. Volver al texto.

[195] Como belleza meramente externa de una mujer (κάλλς): 9.8; 25.21; 26.17; 42.12; como en general 'bella apariencia', 11.2. Volver al texto.

[196] Siguiendo al griego: el hebreo tiene: 'ante su gloria'. Volver al texto.

[197] 18.13, 11. Volver al texto.

[198] Job 34.19; 2 Cr 19.7; Sab 6.7; Hch 10.34; Rom 2.11. Volver al texto.

[199] griego, contra el hebreo que tiene: 'signo'. Volver al texto.

[200] hebreo. Volver al texto.

[201] Las cosas de la naturaleza que fueron creadas para castigar a los pecadores, como "el fuego, el granizo, el hambre y la muerte" (39,29), están por tanto igualmente al servicio del Dios que educa con paciencia. Volver al texto.

[202] Pero 'el conocimiento de la maldad no es sabiduría, ni hay prudencia donde los pecadores se aconsejan' (19.22). Volver al texto.

[203] Se trata de una réplica (directa o indirecta) a lo que sonaba demasiado utilitario, mundano y administrativo en los antiguos proverbios de la época de los reyes. Volver al texto.

[204] *Cf.* 6.17. Volver al texto.

[205] 1.22-24. Volver al texto.

[206] 5.10f. 19.6s; 20.1s; 27.16s; 28.13s. Volver al texto.

[207] 6.5s; 7.26s; 9.1s; 9.10s; 12.8-18; 13.1-3; 18.19-27; 33.20s. Volver al texto.

[208] 19.13f. Volver al texto.

[209] 11.10-11. Volver al texto.

[210] 22.27-23.6; 23.1f. Volver al texto.

[211] 31.25-31. Volver al texto.

[212] 1.27; 1.30; 3.17-18; 4.8; 7.17; 10.14, 28; 36.23; 45.4 Volver al texto.

[213] La doctrina de la retribución inmanente es inevitable en Ben Sirach, ya que no conoce ninguna retribución después de la muerte.

Cf. 9,12; 21,27-28; 27,9, 25s; 35,10; 41,7. Volver al texto.

214 Sobre el *musar* como disciplina, corrección, reprensión, educación, enseñanza, dirección, formación moral, *cf*. las exhaustivas observaciones de D. Hilaire Duesberg en: *Les Scribes Inspirés, 2* vols., 1938. Volver al texto.

215 Prov 8.31; Sab 1.6; 7.23. Volver al texto.

216 6.13, 16. Volver al texto.

217 6.12. Volver al texto.

218 8.2-4. Volver al texto.

219 7.25. Volver al texto.

220 Sobre esto, *cf*. D. Barthelemy *Gott mit seinem Ebenbild* (1966), pp. 227-246. Volver al texto.

221 7.22. Volver al texto.

222 En 1.6 hay que traducir: "La sabiduría es un espíritu (aliento) que ama a los hombres". Volver al texto.

223 1.7 habla del "Espíritu del Señor" que "llena toda la tierra". Volver al texto.

224 La palabra de Dios crea el mundo (9.1), pero la sabiduría elige lo que ha de ser creado (8.4), está presente en la creación y sabe lo que agrada a Dios (9.9). La palabra procede de Dios como juez (destructor: 18.15) y salvador (sanador: 16.12), la sabiduría es presencia oscilante (7.22s.). Volver al texto.

225 Vol. V, pp. 579s. Volver al texto.

226 El hecho de que δικαιοσύνη signifique aquí tanto la "rectitud" general como la virtud individual de la "justicia" muestra la perplejidad de los traductores griegos al enfrentarse a conceptos hebreos tan fundamentales como *sedek* o *mishpat*; pero también muestra que se ha establecido un vínculo con Platón, que deriva todas las virtudes cardinales de la rectitud o adecuación universal (δικαιοσύνη: *Rep*. IV 443s. IV 443s.); *cf*. vol. IV de esta obra, p. 173 (trad. esp.). Volver al texto.

227 He expuesto esto con más detalle en mi *Der Christ und die Angst* (1951), pp. 16-22. Volver al texto.

B. EL PRESENTE SIN GLORIA

1. EL TIEMPO VACÍO

1 Sobre la conexión entre literatura sapiencial y apocalíptica, *cf*. G. von Rad, *ThAT*, Vol. I, pp. 446s., 451; Vol. II, pp. 306-308. Volver al texto.

[2] "Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik" (1954, ahora en: *Ges. Stud. AT*, pp. 248-273). Volver al texto.

[3] Pp. 249, 273, citado por L. Koehler, *Der hebraische Mensch* (1953), pp. 125s. Volver al texto.

[4] *Cf*. también H. H. Rowley; *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel* (1935). Volver al texto.

[5] M. Noth, *The History of Israel* (1958), pp. 300 y ss. Volver al texto.

[6] "La mission d'Esdras", en: *Vet. Test*. 1954, pp. 113-140. Volver al texto.

[7] Joachim Begrich, "Die priesterliche Tora" (1936, ahora en: *Ges. Stud. AT*, 1964, pp. 232-260). No hay por qué estar de acuerdo con él en su excesiva reducción de la Torá a la esfera de lo cultualmente puro e impuro. Volver al texto.

[8] En la medida en que es posible hablar de tal elaboración de la alianza en P, ya que en la forma en que hoy conocemos P, se contenta con la entrega de la "ley" a Moisés y con la interpretación de ésta (M. Noth, "Die Gesetze im Pentateuch", 1940; ahora en: *Ges. Stud. AT*, p. 121). Pero es imposible saber lo que el redactor final excluyó de su fuente alegando que el equivalente ya estaba presente en otra fuente. Los autores de P, que relataron detalladamente las alianzas con Noé y con Abraham, habrán entendido sin duda por ello el acontecimiento del Sinaí como una alianza. Por otra parte, Noth sostiene que P es una obra puramente narrativa que no contiene leyes en sí, sino sólo la descripción de las instituciones y disposiciones establecidas en el Sinaí, con la historia anterior al Sinaí (con sus diversos pactos) como introducción general a éstas; las leyes en P se insertarían entonces en una etapa literaria secundaria. Noth: Überlieferungsgeschichte *des Pentateuch* (1948), pp. 7 y ss., 250. Volver al texto.

[9] G. von Rad, "Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik" (1934, ahora en: *Ges. Stud. AT*, pp. 248-261). Volver al texto.

[10] Friedrich Haeussermann, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie. Eine Untersuchung zur Psychologie des prophetischen Erlebnisses* (1932), no hace en absoluto justicia al fenómeno teológico, cuando dice, siguiendo a C. G. Jung: "La interpretación religiosa" (a través del profeta mismo) "es una fusión de los productos [de la imagen] del inconsciente con la posesión religiosa consciente" (pp. 101-102). Mejor: J. Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten* (BWAT, N. F. 4, 1923); O. Grether, *Name und Wort Gottes* (1934). Volver al texto.

[11] Martin Noth, "Die Gesetze im Pentateuch", *loc. cit.*, p. 71. Para

Noth, por tanto, hay una incoherencia fatal en el hecho de que el Deuteronomio recogiera en sí mismo una ley real (Dt 17,14-20), ya que esto permitió más tarde a Josías aplicar la ley sacral como ley del Estado, y aún más, permitió al historiador deuteronomista medir a todos los reyes de Israel con el único rasero de su relación con la ley sacral (reducida a la ley de centralización del culto). Volver al texto.

[12] *Cf.* lo dicho anteriormente sobre la enseñanza sapiencial. Esta división sólo se superó cuando se pudo proclamar a Cristo como el *telos interior* de todas las religiones; esto no se pudo afirmar de Moisés, porque no se pudo trascender el carácter histórico de la antigua alianza. Sólo la resurrección de Cristo y el envío del Espíritu permiten el punto de vista simultáneamente histórico y suprahistórico. Volver al texto.

[13] Noth, "Die Gesetze im Pentateuch", *loc. cit.*, p. 89. Volver al texto.

[14] Como ejemplo de ello, Noth (pp. 107s.) analiza la oración de Neh 9, en la que la comunidad actual se equipara por norma con el Israel de antaño y no se advierte "ninguna ruptura de continuidad" "en la cuestión esencial de la relación entre Dios y el pueblo". No puedo estar de acuerdo con la dura formulación aquí de la tesis principal de Noth, según la cual a partir de este momento la ley se ha convertido en una entidad absoluta de validez atemporal y ahistórica (p. 114) y, por tanto, en una inversión de la comprensión del pacto: ¡en lugar de gracia, logro y recompensa! A pesar de Pablo y a pesar de Lutero, las categorías de gracia y logro no son apropiadas para arrojar luz sobre la diferencia entre el antiguo y el nuevo pacto. Volver al texto.

[15] G. von Rad, *ThAT*, Vol. II, p. 43; *cf.* Vol. I, pp. 70-71. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, Vol. II, p. 45. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, pp. 45-47. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, pp. 48 y ss. Volver al texto.

[19] No faltan, por supuesto, intentos en el judaísmo tardío de transfigurar la Torá con un esplendor *kabod* propio (textos en W. Bousset, *Die Religion des Judentums im ntl. Zeitalter*, 1903, pp. 89s.), pero no necesitamos investigar estas especulaciones más que las relativas a *la shekhinah*. Volver al texto.

[20] Deut 5.23; 32.40; Jos 3.10; Os 2.1; 1 Sam 17.26, 36; Jer 10.10; 23.36; Sal 42.3; 84.3. Volver al texto.

[21] Este es el caso de los pocos textos de los Salmos comentados anteriormente. Volver al texto.

[22] Hasta aquí la tesis radical de M. Noth "Die Gesetze im

Pentateuch", *loc. cit.*, pp. 1-141. Volver al texto.

[23] Una vez visto este punto, las normas relativas al homicidio involuntario y al derecho de asilo en este caso siguen siendo secundarias (Ex 21,13-14; Núm 35,9s; Dt 19,1s). Es diferente en el caso de la expiación del país en el caso de un asesinato en el que no se puede determinar quién ha cometido el crimen; pues puede existir una culpa ética por la que la comunidad debe pagar (Dt 21.1-9); este concepto no debe desecharse calificándolo de primitivo-mágico. Volver al texto.

[24] El origen probable del pan ácimo de la fiesta también es como pan de sacrificio; la tradición judía tardía lo asocia explícitamente con los panes ácimos de la presencia (Filón: *De spec. leg.* II 159, 161). Volver al texto.

[25] *Cf.* la magistral y breve síntesis de la teología veterotestamentaria de la sangre en D. Barthélemy *Gott mit seinem Ebenbild* (1966), pp. 205-226. Volver al texto.

[26] *Ibídem*, pp. 210-211. Volver al texto.

[27] A. Alt, "Die Ursprunge des israelitischen Rechts" (1934, incluido en: *Kleine Schriften*, Vol. I, 1953), p. 309. Volver al texto.

[28] *Ibídem*, p. 329. Volver al texto.

[29] Pp. 330-331. En el ensayo "Zur Talionsformel" (1934, *Kleine Schriften*, Vol. I, pp. 341-344), Alt sugiere un paralelo púnico que también parece pertenecer a la esfera sacra: la severa restitución por daños se justifica porque "se hace una sustitución a la deidad" que "es dañada... por la muerte o la herida corporal de un hombre". Volver al texto.

[30] En esto, la teología del Libro de la Sabiduría, que aquí se aferra a la estricta doble cara (cap. 18), muestra su carácter provisional. *Cf.* supra, p. 362. Volver al texto.

[31] A. Metzinger, "Die Substitutiontheorie und das alttestamentliche Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev 17, 11", *Biblica* 21 (1940), pp. 159-187, 247-272, 353-377. Volver al texto.

[32] En las ceremonias de la fiesta de la Expiación: Lv 16,3s; 23,26s; Nm 29,7s. Volver al texto.

[33] N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (1963), p. 84. Volver al texto.

[34] Textos en Füglister, pp. 87, 94-96. Volver al texto.

[35] *Ibídem*, p. 92. Volver al texto.

[36] Poco importa a este respecto que haya una referencia etiológica original a una sustitución de los sacrificios humanos por sacrificios de

animales, como poco importa al autor de la narración. Volver al texto.

C. ARGUMENTUM EX PROPHETIA

[1] L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, 1939; prefacio a la reimpresión de 1966. Volver al texto.

[2] Vol. I, p. 606 (trad. esp.). Volver al texto.

[3] G. von Rad, *ThAT*, Vol. II, p. 349. Volver al texto.

[4] Vol. I, pp. 605-661 (trad. esp.). Volver al texto.

[5] G. von Rad, *ThAT*, Vol. II, p. 350. Volver al texto.

[6] Vol. I, pp. 626-627 (trad. esp.). Volver al texto.

[7] "Se ha pasado por alto, o al menos se ha evaluado sólo de forma negativa -por ejemplo, con vistas a criticar el carácter histórico de los enunciados bíblicos-, que el uso que se hace de la Escritura en el Nuevo Testamento va mucho más allá de las citas directas de pasajes del Antiguo Testamento. . . En muchos escritos del Nuevo Testamento, el grueso del empleo de la Escritura y el énfasis central en la comprensión de la Escritura hay que buscarlo en la abundancia de las alusiones que apenas rozan la redacción del Antiguo Testamento": Goppelt, *op. cit.*, p. 239. *Cf*. von Rad, *ThAT*, vol. II, pp. 331-332. Volver al texto.

[8] W. Grundmann, art. Set, *ThW*, II, 21-25. Volver al texto.

[9] Henri de Lubac lo ha subrayado repetida e incansablemente en los últimos tiempos: "A pro-pos de l'allégorie chrétienne", *Rech. Sc. Rel*. 47 (1959), pp. 5-43, y ya en: Typologie et allégorie', *Rech. Sc. Rel*. 35 (1947), pp. 180-226, en el capítulo final de *Histoire et Esprit* (1950), y repetidamente en los cuatro volúmenes de *Exégèse médiévale* (1959, 1960, 1964). Véase también: J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments* (1949); J. Daniélou, *Sacramentumfuturi, Etudes sur les origines de la typologie biblique* (1950, con bibliografía); *ídem, Etudes d'exégèse judéo-chrétienne* (1966). Entre los eruditos protestantes, aparte de L. Goppelt: W. Zimmerli, 'Verheissung und Erfüllung', *Ev Theol*. 12 (1952/53), pp. 34-59; P. Baumgärtel, *Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des AT* (1952); G. W. H. Lampe y K. J. Wollcombe, *Essays on Typology* (1957). Volver al texto.

[10] Como subraya acertadamente von Rad: *ThAT*, Vol. II, p. 371. Volver al texto.

[11] Véase al respecto mi *Theologie der Geschichte* (5ª ed. 1962). Volver al texto.

[12] H. de Lubac, en el capítulo final de *Histoire et Esprit* (trad. alemana: *Der geistliche Sinn der Schrift*, 1952, p. 50); Vol. I de la

presente obra, pp. 169-170 (trad. inglesa). Volver al texto.

[13] Esto lo tiene muy poco en cuenta R. Bultmann, "Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode", *ThLZ 75* (1950), pp. 205-212. Hay que tener en cuenta que el encargo de endurecer los corazones que reciben Isaías y Ezequiel es un encargo misionero primordial de Dios y, por tanto, no puede ser otra cosa que un encargo que trae la salvación, y que precisamente el texto de Isaías aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento, y de hecho es citado por el propio Jesús (Mt 13,14-15). Volver al texto.

[14] P. Baumgärtel, *op. cit.* (n. 9 supra), pp. 48, 54. Volver al texto.

[15] von Rad, *ThAT*, vol. II, pp. 276 y ss.; *cf.* vol. I, p. 398; vol. II, p. 63. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, Vol. I, p. 400. Volver al texto.

[17] Sobre la negativa de Israel a reconocer su propia misión en el Siervo de Yahvé de Deutero-Isaías, *cf.* D. Barthélemy, *Gott mit seinem Ebenbild* (1966), pp. 216-217. Volver al texto.

[18] Vol. I, p. 637; von Rad, *ThAT*, Vol. II, p. 301. Volver al texto.